

Universidad de Sevilla

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Tesis Doctoral

**MALEBRANCHE Y LOS ESCÉPTICOS. ANÁLISIS DEL TRATADO
ENTRETIEN D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET D'UN PHILOSOPHE
CHINOIS SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU, DE 1708**

Doctorando:

ESPERANZA M^a DOMÍNGUEZ SABIDO

Director:

Prof. Dr. D. IGNACIO M^a SALAZAR FERNÁNDEZ DE ERENCHUN

Sevilla, Octubre de 2015

A la memoria de mis padres

*Existía la luz verdadera, que, con su
venida a este mundo, ilumina a todo
hombre. En el mundo estaba, y el mundo
fue hecho por Él, y el mundo no le conoció.*

San Juan 1, 9-10

PRÓLOGO

Rectificar la errónea idea de divinidad que, a juicio de algunos cristianos europeos de fines del siglo XVII, define la espiritualidad del Imperio chino de Oriente (inspirado en los principios político-religiosos del Confucionismo y la acomodación de las ajenas Misiones católicas), es el objeto de encargo que M. de Lionne, obispo de Rosalie y largos años misionero en aquellas tierras, hace a su fiel amigo el teólogo N. Malebranche, de la Congregación de la Oratoria, quien lo materializara a principios de 1708 en la composición del breve tratado titulado *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*.

Por aquellos años, la Europa intelectual debate enconadamente en torno al spinozismo y su polémica definición de sustancia, proclive a ojos de la ortodoxia católica a la irreligiosa identificación entre Dios y la naturaleza, entre el Creador y la criatura. Disputa ésta que, para bien o para mal, va a suponer el corolario a un decisivo cambio de mentalidad operado desde el Renacimiento y que posibilita el inicio de una nueva era, la denominada Edad Moderna.

Los actores intelectuales de este periodo crucial de nuestra tradición religiosa y filosófica, son sin duda todos ellos personajes extraordinarios, que con una u otra intención, la que fuere, tuvieron a bien rehabilitar un rico patrimonio, recogido y a su vez legado a las sucesivas generaciones, de gusto por el arriesgado debate religioso y filosófico, y que en ocasiones debió alejarles sin duda del anonimato y la comodidad.

Quiérase o no, son ellos y sus creaciones intelectuales quienes hoy mismo, varios siglos después, siguen insuflando el espíritu humano hacia la dirección de la sana crítica filosófica, que ha hecho y hace de nuestra civilización europea y occidental un singular episodio histórico, enjaretado de aciertos y fracasos, en todo caso tendente siempre a alejar al hombre de la barbarie y la mera animalidad.

El Dios ya sea de la Escolástica, del Fideísmo o del Deísmo, simboliza en todas sus acepciones el afán humano de pensar arriesgadamente, de comprender e interpretar el mundo en su totalidad, así como de procurar moldearlo a la medida de sus inquietudes, posibilidades y temores. En este sentido, ningún modelo ha de considerarse mejor que otro, y, en buena medida, todos ellos en su conjunto contribuyeron a forjar el meollo doctrinal de la historia de la filosofía de los decisivos siglos XVI al XVIII. Motivos que justifican sobradamente nuestra atención a estos asuntos.

Por lo demás, pocas son las razones objetivas que pueden aducirse para explicar el por qué de la decisión de elaborar un trabajo de Tesis Doctoral acerca de la obra del Padre Nicolás Malebranche, y en concreto de su referido tratado *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (impreso en 1708), sino aquellas estrictamente relativas al ámbito de los gustos personales y el bagaje académico y cultural que uno mismo va forjándose con el paso de los años, a través del curso de la carrera universitaria, los posteriores estudios de doctorado, y las propias lecturas privadas, fruto siempre de inquietudes personales insondables, que van poco a poco tomando cuerpo, y que, de forma inexplicable, orientan y modelan las inclinaciones y gustos del alumno de Filosofía, y a las que se incorporan inevitablemente un cúmulo de nuevos elementos finales, alimentado principalmente por las vicisitudes personales, por los recovecos vitales e intransferibles que singularizan y cristalizan en cada visión personal del mundo y de la propia existencia, en cada vida privada.

Desde el principio de mi interés por esta materia sentí pasión por el periodo de la filosofía desarrollado en la época moderna, por el reto y la complejidad que para el hombre de aquel tiempo habría supuesto la caída de dogmas infranqueables, la pérdida de la visión etnocéntrica de su propia cultura, y el devaneo insufrible que debiera suponerle la aspiración a la apropiación y señorío sobre el orden de la naturaleza, y cuyo afán de dominio en torno a ella todavía hoy le desasosiega. Y cómo, pese a la progresiva formación de una cultura básicamente antropocéntrica, también el hombre de aquella época buscaba fuera de sí, en algo llamado trascendencia, la fortaleza y consistencia de que su propia obra carecía.

Después de interesarme ingenuamente por los denominados filósofos modernos, de procurarme con avidez lecturas generales sobre la apasionante época en que se ubica su obra, cayó azarosamente en mis manos el curioso referido tratado (*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*), y sentí que, aparte de su hojeo superficial, debía hacer algo más con aquella obra de biblioteca.

Con el tiempo y alguna dedicación, aquel curioso tratado vino a suponer para mi una singular metáfora de, lo que yo entendía, las más enconadas pasiones intelectuales que probablemente anidaran el alma y las mentes de los pensadores de la modernidad: esto es, su afán por abrir espacios geográficos a un mundo en exceso limitado, ámbitos de discusión y tolerancia a la libertad de conciencia, a la vez que la necesidad de asegurar el bienestar y serenidad espirituales de que habían disfrutado sus antecesores del Medievo, inmersos éstos en un espacio vital infinitamente más pequeño, estable y jerarquizado.

Luego vinieron algunos años de abandono de la Filosofía, marcados por desengaños académicos, profesionales y otras vicisitudes vitales. A la vuelta de todo aquello, sentí la necesidad imperiosa de continuar y profundizar aquella vieja y superficial lectura de una obra escasamente atendida por la historiografía general. Así surgió la posibilidad de elaborar el trabajo que sigue, y que cristaliza final y felizmente al día de hoy en Tesis Doctoral.

Al profesor Dr. D. Ignacio Salazar debo la dirección de este Proyecto, además del aliento constante y decidido en favor de mi trabajo, especialmente en las circunstancias más adversas. Sirvan estas breves líneas para expresarle mi profunda gratitud y más honda estima.

Igualmente, agradezco al Departamento responsable que acogió mi proyecto su permanente disposición a la ayuda académica solicitada, sin prejuicios ni reservas, así como la facilitación de la tarea burocrática que ello ha conllevado. También, y de antemano, quiero dar las gracias al Tribunal Académico calificador de esta Tesis, que ha de emplear su tiempo, esfuerzo y prestigio en la consideración de mi trabajo.

A mi familia; especialmente a mi único hermano, Antonio, y su mujer, Esperanza, expreso ahora mi especial cariño y gratitud; quienes siempre me ayudaron en el camino de la vida y entendieron con generosidad mis veleidades hacia el estudio de la filosofía, así fuese en su demérito.

Dedico las líneas finales a la memoria de mis queridos padres difuntos, Félix y Esperanza; a ellos debo cuanto soy. Particularmente a mi padre, de quien aprendí a apreciar el valor del sacrificio y la perseverancia como formas meritorias de la condición humana, y que él discretamente me alumbrara. Sus muertes dejan por siempre en mi vida un inmenso e irremplazable vacío.

Encinasola, septiembre de dos mil quince.

La Doctorando.

INTRODUCCIÓN

1. Razones científicas del trabajo

La demostración de la existencia de Dios tiene en Malebranche un carácter puramente apologético. El autor de la célebre obra *Recherche de la Verité* (1674) parte de dos tradiciones en principio antagónicas; filosófica y cartesiana la una, religiosa y cristiana la otra. Más bien, puede decirse que parte de una tradición cristiana (él es un Padre de la Iglesia) que supo adoptar hábilmente al legado de Descartes (su Maestro en filosofía), al objeto de neutralizar la ya existente colisión entre la nueva doctrina y el dogma. Sólo así cobra adecuado sentido la tesis del estudioso H. Gouhier cuando señala que en Malebranche la incredulidad constituye un absurdo.¹

En efecto, es éste un supuesto consecuente, a un tiempo que descriptivo de los objetivos y logros de su quehacer filosófico; ya que Malebranche persigue, y finalmente consigue, compatibilizar de forma particularmente coherente las consecuencias de la doctrina de Descartes con los principios de la fe, y, de esta manera, cerrar el paso al escepticismo (spinozismo) con el que peligrosamente parece lindar su doctrina.

Tomando como referencia la mencionada tesis de Gouhier, esto es, que en Malebranche *la incredulidad es un absurdo*, se adopta de hecho un punto de vista, un marco interpretativo general desde el que entender la doctrina malebranchiana, y de la que se sirve también la elaboración del presente trabajo, consistente en el análisis del tratado del mismo autor *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, texto publicado impreso en 1708 al objeto de la refutación del escepticismo y la defensa de la fe cristiana.²

¿Por qué?. Dígase que toda lectura, o mejor, toda relectura, debe partir, y de hecho parte, de supuestos e interpretaciones anteriores. Que hay que tomar partido, puntos de referencia, necesarios y obligados, porque no somos novedosos (originales), aunque sí noveles, en la lectura e interpretación de la

¹ H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (Introduction; pp. 5 a 12).

² El texto que ve la luz de la imprenta en 1708, mantiene una probable fecha de composición en torno al intervalo cronológico 1707-1708, y habría de ser elaborado a instancias de M. de Lyonne, reputado misionero y amigo del autor, quien confiara a éste el encargo personal para la confección de una obra que tuviera por objeto la refutación en Oriente de las semillas prendidas del escepticismo europeo, y que sirviera a disuadir de manera inequívoca de los errores o desviaciones allí observados en la interpretación del mundo y del conocimiento del Ser Supremo. Artus de Lionne o Lyonne (M. Lyonne), obispo de Rosalie, en Turquía, fue destacado misionero en China perteneciente a las denominadas *missions étrangères de Paris*. Hijo del ministro de estado de Luis XIV (Hugues de Lionne), mantuvo buenas relaciones con la Iglesia francesa, probablemente debidas a la influencia política de su padre.

historia de la filosofía.

Los mismos pensadores consagrados por la tradición, y a los que denominamos los *filósofos* de todos los tiempos, concibieron y edificaron su propio sistema en función del legado espiritual del que procedían; bien para adoptarlo, bien para cuestionarlo. Sólo a partir de la elaboración y asunción del legado histórico y filosófico del que parte, cada pensador construye su propia y singular perspectiva, y en la que debe fraguarse y caber su originalidad toda.

En este sentido se orientan las palabras, también de Henri Gouhier, a propósito de la historia de las ideas y del sentido de la perspectiva histórica:

*“Le philosophe ... Il ne parle pas pour répéter ce que les autres philosophes ont déjà expliqué; s’il parle, c’est qu’il a la conviction d’avoir quelque chose d’inédit à communiquer: or, cette conviction postule une certaine idée de l’histoire de la philosophie ... L’historien d’aujourd’hui ne doit pas oublier qu’il pense lui-même le passé à travers un découpage chronologique en périodes pourvues chacune d’une étiquette qui ont elles-mêmes une histoire ...”*³

Así pues, tomando como referencia general la citada tesis de H. Gouhier acerca de la incredulidad como absurdo en Malebranche, se afirma con aquel que en el pensamiento malebranchiano no existe un problema propiamente cognoscitivo; y que consecuentemente, en este sentido (aunque en otros muchos sí lo sea), Malebranche no parece un pensador típicamente cartesiano. Motivo por el que el objeto de debate en relación al *Entretien* que nos ocupa parece constituirse realmente en torno a su ontología o definición general del Ser; es decir, en relación a aquellas cuestiones metafísicas esenciales que soportan y argumentan su *fideísmo*, doctrina religiosa que sostiene la aprehensión únicamente mediante la gracia y la fe de las verdades metafísicas (Dios); auténtico pilar de su pensamiento que, además de desprenderle de todo viso de concomitancia con la duda cartesiana, le vincula claramente con el Iluminismo de San Agustín.⁴

Y una solución filosófica congruente al fideísmo parece estar para nuestro autor en el *ontologismo*, tesis que posibilita la doctrina de la *Visión en Dios*, siendo ésta probablemente la única cuestión cognoscitiva fundamental que ocupara a

³ La cuestión de las diversas perspectivas sobre la historia de las ideas es analizada igualmente por H. Gouhier en la obra *Etudes sur l’histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle* (ver Artículo I. *Reflexions sur l’histoire des idées*, Apartado I. *Vision retrospective et intention historique*). El texto citado supra está recogido en el apartado III del citado Artículo, y denominado *La philosophie et ses publics* (p. 29; ed. J. Vrin, Paris, 1980).

⁴ Parece que el fideísmo del Padre Malebranche proviene de Descartes, quien representa para sus coetáneos escépticos la línea agustiniana. En este sentido, el *Entretien* de 1708 reedita el objetivo filosófico de S. Agustín de combate del escepticismo y defensa de la fe.

Malebranche, y cuya discusión en el entorno del cartesianismo, a decir verdad, a él propiamente le resulta innecesaria; si bien se constituye en un inestimable apoyo en la defensa de sus intereses filosóficos frente a las posiciones escépticas de la época.

El ontologismo como afirmación de *Dios en tanto que "... El Primum ontologicum; y como tal, lo inmediatamente conocido; y sólo por medio de Él, (es conocido) lo demás"*, se convierte, de este modo, en una tesis de naturaleza ontológica; esto es, en una doctrina general del Ser. Pues la inmediatez cognoscitiva de Dios es entendida como garantía de verdad, de atención a la realidad (veracidad) del propio discurso filosófico; motivo en el que Malebranche resulta no obstante un cartesiano heterodoxo⁵.

Por otra parte, y como se verá, el ontologismo restituído por el Padre Malebranche constituye una doctrina minoritaria en la época, de origen heterodoxo, y de la que probablemente puedan extraerse postulados antitéticos. La propia identificación cartesiana entre Dios y Verdad, subyacente a la hipótesis del *genio maligno* (*Meditaciones metafísicas, Primera*), bien podría derivar, por consecuencia lógica, hacia el ontologismo, siendo ésta a la postre una tesis esencial y paradójicamente anticartesiana, que sostiene el acceso directo e inmediato al Ser en cuanto tal (idéntico a la Verdad), sin mediación de idea o razón.

Además, en un sentido puramente religioso (cristiano), dicha Verdad no constituye ella misma sino el Ser, la Realidad misma (identidad de postulados en que asentaba el fundamento filosófico del Mundo Antiguo). E incluso, paradójicamente, y por esta misma lógica, puede el ontologismo no sólo llegar a plantear la heterodoxa tesis filosófica de una Realidad inmediatamente conocida, sino incluso la de una Realidad que se piensa y conoce a sí misma (panteísmo).

Lo cierto es que en la defensa de sus propias posiciones doctrinales, Malebranche se sitúa entre dos tradiciones filosóficas: por una parte, la tradición precristiana o pagana, la que va de los filósofos griegos al surgimiento y primeros desarrollos del cristianismo (los antiguos); por otra, la tradición renacentista y escéptica (los modernos). Ambas tradiciones, vinculadas cronológicamente por el paréntesis intelectual del Medievo (Escolástica), concilian en torno a la crítica de la revelación y los dogmas establecidos; Malebranche, por el contrario, es

⁵ Una primaria definición de *ontologismo* está tomada de Brugger (*Diccionario de Filosofía*; pp. 385 a 386). Dios, el Ser Primero (*primum ontologicum*) coincide con el primer conocido, en quien conocemos todo lo demás. El ontologismo supone la inexistencia de fisura posible entre el Ser y su conocimiento (inmediatez del conocimiento del Ser); motivo por el que en Malebranche se disipa claramente el problema cognoscitivo planteado por su Maestro, en el que al sujeto pensante (*res cogitans*) le persiste la duda acerca de si lo pensado (*res extensa*) existe propiamente más allá de su pensamiento o idea.

principalmente un cartesiano cristiano, o mejor, un cristiano cartesiano, que pone su fe a resguardo.

No obstante, y por añadidura a su sincretismo, su ontologismo le enfrenta con la tradición escolástica, lo que le convierte en un cristiano heterodoxo (como tantos otros de la época) cuya doctrina, enormemente polémica, es ampliamente discutida en todas las direcciones espirituales. Su filiación cristiana (fideísta) y su singularidad doctrinal son, no obstante, incuestionables; así como su manifiesta capacidad intelectual para mantener la independencia de criterio filosófico en un escenario pleno de avatares y polémicas.

Como ejemplo de magnanimidad e independencia intelectuales, ya en *Recherche de la Vérité*, obra de 1674, su autor se apremia a la crítica de algunos errores propios de antiguos y modernos, tales como las ideas de eternidad del mundo y de actividad y eficacia de las causas segundas. Décadas después, con la aparición en 1708 de *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, el autor retoma aquella crítica fundamental, demostrando con ello la instrumentalización de su propia doctrina filosófica en beneficio de la causa de la fe.

Acerca de la primera tesis, Malebranche formula su refutación de la teoría de la eternidad del mundo, rescatando con ella un tema profundamente cartesiano, el del ineludible problema de la sustancia, tomado ya en colisión con el spinozismo.

En relación a la tesis segunda, Malebranche presenta igualmente su crítica, afirmando, por el contrario, la pasividad del alma y la ineficacia de las causas segundas. Con ello retoma el también problema cartesiano de la causalidad, en su doctrina resuelto mediante el denominado *ocasionalismo*; solución que mitiga en parte los efectos devastadores del cartesianismo sobre el punto de vista cristiano en relación a la criatura o los seres finitos (lo que venía originando un intenso debate con los postulados fundamentales de la física cartesiana), además de procurarse la feroz crítica de los herederos cristianos de la Escolástica, sostenedores tanto de la eficacia y actividad de las causas segundas, como del papel predominante de la razón en la explicación de los principios fundamentales; particularmente, el sentido de la relación causal.

El primer problema, el de la sustancia, le venía enfrentando directamente a las posiciones de cartesianos irreconciliables, tales que Arnauld y Spinoza, y entre los que Malebranche ubica aiosamente su sentimiento religioso. En cuanto al segundo, el problema de la causalidad, el debate se venía planteando principalmente con el mecanicismo y Leibniz, eminente detractor de Descartes

así como de la solución malebranchiana propiciada por el modelo ocasionalista.

Como se sabe, uno y otro problema (*sustancia y causalidad*) son de hecho metafísicamente indisolubles, quedando suficientemente vinculados, apuntados aquí y allá, en el texto del *Entretien*, una obra de madurez que parece recoger y utilizar abundantes elementos que implicarían la práctica totalidad de la trayectoria doctrinal del autor. Si bien, en el tratado de 1078 el autor los orienta a su crítica del escepticismo de la época, representado principalmente en el combate contra la heterodoxia religiosa (Arnauld, y particularmente la doctrina misionera de la Compañía de Jesús).

En efecto, ambas cuestiones (sustancia y causalidad), a la postre principales puntos de controversia y fricción entre Malebranche y el movimiento escéptico, quedan singularmente simbolizadas en la problemática general en torno a la sustancia desarrollada en el *Entretien* de 1708 (Dios, su esencia y su existencia); temática preferentemente en controversia con el frente de los pensadores religiosos coetáneos (los referidos Arnauld y Jesuitas). A su ilustración concurren, además, otras cuestiones relevantes.

Por otra parte, su desarrollo en el texto de 1708 obedece, sin más, a la propia lógica de la argumentación. Es decir, en el contexto general del cartesianismo, el problema de la definición de la *sustancia*, objetivo fundamental también del referido *Entretien*, necesita del esclarecimiento del intrincado problema de la *causalidad*, particularmente complejo en el marco del escepticismo. A todo ello pretende contribuir el *ontologismo* de Malebranche; que, de esta manera, evita lo que parece ser la solución irreligiosa de Spinoza, el denominado *panteísmo*, al tiempo que muestra la singular aportación de su autor a la crítica del idealismo y del pirronismo.⁶

La presente investigación plantea el análisis general de ambas cuestiones fundamentales (sustancia y causalidad) a partir de su reflejo en el *Entretien* de 1708 y algunos textos filosóficos esencialmente vinculados,⁷ adoptando para ello el punto de vista de su interés y pertinencia para el debate filosófico general en torno al escepticismo del siglo XVII (crítica libertina implícita al *Entretien*), y su

⁶ Se entiende por pirronismo la tradición escéptica desarrollada en el Renacimiento a partir de la revitalización del escepticismo griego (Pirrón mediante Sexto Empírico, fundamentalmente) que niega el acceso al conocimiento de las verdades metafísicas (principios aristotélicos en su caso). Reputada ésta por figuras como Montaigne y Charron, fue inicialmente combatida por Descartes. Su discípulo Malebranche toma el testigo en 1674 con la publicación de *Recherche de la Vérité*, obra que la historiografía general considera una refutación de Montaigne. Existe, además, la tradición escéptica *académica*, que combatiera S. Agustín, y que circunstancialmente no tuvo influencia en el Renacimiento.

⁷ Existe una literatura filosófica esencialmente vinculada al *Entretien* de 1708, de corte crítico, y que se describe oportunamente en el *Capítulo Cuarto* de la *Primera Parte* de la presente investigación. Ambos (*Entretien* y literatura crítica vinculada) constituyen un corpus documental esencialmente trabado que es conveniente abordar de forma conjunta en el análisis de las referidas cuestiones.

significación en este contexto, fin al que en último término sirve el propio tratado.

Las observaciones, interpretaciones y criterios de edición de los referidos textos (a cargo de André Robinet, 1986), son importantes referentes para la comprensión de los mismos; no obstante, el presente estudio pretende un criterio propio de interpretación de los mismos.

Además, ante la interpretación general del editor acerca de los contenidos y objetivos del tratado de 1708 y su literatura filosófica aledaña, la investigación que aquí se presenta se limita a un somero estudio de las relaciones documentales y filosóficas existentes entre el texto *Entretien* y la referida literatura filosófica a éste vinculada, orientado mayormente a la explicación de los dos problemas filosóficos fundamentales a que se ha hecho referencia con anterioridad (sustancia y causalidad); lo que determina al debate filosófico en torno a la cuestión de la esencia o naturaleza de la sustancia (problema fundamental del tratado); cuestión que, por otra parte, venía constituyendo un tema clásico de la Escolástica.⁸

Ello determina una doble vertiente interpretativa de los textos, a la que se ha pretendido atender: la de sus aspectos metafísicos (ejemplificados en la problemática *sustancia-causalidad*), y la de sus aspectos cognoscitivos (y que introducen la solución del *ontologismo* y la consiguiente crítica libertina implícita al *Entretien*).

Por tanto, tomando como base la valiosa edición Robinet, el presente estudio pretende establecer un somero diálogo filosófico entre dichos textos (*Entretien* y literatura esencialmente vinculada), que posibilite la explicación de su íntima conexión y vinculación, en el objetivo de contribuir a una sucinta explicación de su sentido filosófico y oportunidad para la historia de las ideas. A este objetivo concreto se atiene la presente investigación, y en ello se aplica.

Por lo demás, el presente estudio persigue sugerir la reflexión acerca de los motivos y lazos de conexión que han posibilitado que las tradiciones filosóficas antigua (pagana) y moderna (cartesiana), converjan en torno al escepticismo y la crítica de dogmas y tradiciones, así como delimitar el punto de ubicación filosófica y significado del *Entretien de 1708*, del Padre Malebranche, en el escenario general de la filosofía moderna.

⁸ La distinción entre la esencia y el ser procede en todo su rigor de Suárez, y que Malebranche retoma en su *Entretien* de 1708 con parecidos matices (la esencia entendida como concepto general del Ser); si bien, en sus soluciones, él propiamente sea considerado un pensador cristiano antiescolástico, y por ende, heterodoxo.

En cuanto al título convenido a la presente investigación, *Malebranche y los escépticos. Análisis del tratado Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, de 1708, éste obedece propiamente al debate planteado en el *Entretien* entre el Padre Malebranche y los escépticos, entendiendo por tales el conjunto de la heterodoxia doctrinal de la época; particularmente la de sus hermanos en la fe. Además, son precisamente dichas controversias internas de la Iglesia (*affaire des rites* como notable ejemplo)⁹ las que dan origen a la confección del tratado, así como explican el hartazgo que al autor le suponían las constantes acusaciones de spinozismo y ateísmo vertidas contra él y su doctrina desde largos años atrás; motivos todos por los que el Padre Malebranche se había situado involuntariamente en el centro de las polémicas doctrinales de la época, y por los que, a raíz de la composición del *Entretien*, había sido acusado de haber lanzado su pluma contra la Compañía de Jesús.

En este sentido, hay que señalar que, respetando las observaciones del editor y la historiografía consultada, la presente investigación considera oportuno señalar como puntos centrales de la polémica que aquí se refiere al triángulo dialógico formado por el autor del tratado (el Padre Malebranche), Spinoza (en tanto que representante del escepticismo de la época) y la referida Compañía de Jesús, constituyendo el resto de figuras y doctrinas referidas (Arnauld, Leibniz y otros) elementos filosóficos de segundo orden, y que sirven a la explicitación puntual de la controversia suscitada entre los primeros. De hecho, la polémica a que el *Entretien* de 1708 alude se dirime fundamentalmente entre el Padre Malebranche (de la Congregación de la Oratoria) y la Compañía de Jesús, motivada en su fondo a antiguas rencillas existentes entre las diversas órdenes religiosas en el contexto de la lucha contra el escepticismo que Spinoza simboliza, y que renuevan sus desavenencias en torno a 1700 con ocasión del surgimiento del problema filosófico de la religión de los chinos.

Por tanto, el contexto filosófico general es el del cartesianismo de finales del siglo XVII, y las cuestiones filosóficas abordadas constituyen precisamente la medida de su penetración y alcance en Francia en torno a 1708, año de impresión del tratado. En esto, debe precisarse cómo las facciones en litigio persiguen un mismo objetivo: el contacto y acomodación en los albores del siglo de Las Luces entre el pensamiento de Oriente y Occidente, a partir del descubrimiento misionero y libertino de otras tierras allende la vieja Europa, motivo sobre el que se comparte el gusto por la comunicación entre culturas, si bien con

⁹ El denominado *affaire des rites*, que representa el núcleo fundamental del problema filosófico de la religión de los chinos, eclosiona en la Europa cartesiana en torno a 1700 a consecuencia de dos factores decisivos divergentes: la curiosidad y erudición libertinas y las misiones religiosas en Oriente.

muy distintos fines.¹⁰

En efecto, al tiempo que describe el escenario filosófico de debate en torno al escepticismo militante (spinozismo, principalmente), el *Entretien* de 1708 perfila el contorno doctrinal de determinadas divergencias filosófico-religiosas, con las que Malebranche entabla igualmente su diálogo crítico; lo que permite postular para el presente trabajo un primer supuesto, y que se expresa en la adopción de parte del autor de una línea doctrinal que establece la presumible identificación en el texto del *Entretien* entre escepticismo y heterodoxia, visto la contundencia con la que Malebranche ataca las posiciones disidentes radicadas incluso en los aledaños cristianos de su propia doctrina.¹¹

Recuérdese que el término griego *sceptikos* significa en una primera acepción *el que no conoce*. En la tradición cristiana la referencia imprescindible y primera para conocer, la fuente del conocimiento, fue siempre Dios; durante siglos fue Él la garantía indispensable a todo conocimiento; sin Él todo aparecía oscuro, intransitado, ignoto. Así en las palabras de San Juan: “... *Luz que viene al mundo e ilumina a todo hombre*” (1, 9), y que formidablemente recrea con asiduidad el filósofo cristiano en su debate con el filósofo chino: “... *La Lumière Veritable, la Justice, la Sagesse.*”¹²

Luz inveterada de la que Malebranche pretende sean partícipes principalmente sus hermanos en la fe (jansenistas y jesuitas, particularmente), a quienes, con claro gesto de autoridad doctrinal, combate con vehemencia la supuesta incorrección o debilidad de sus argumentos filosóficos en favor de la fe y

¹⁰ El descubrimiento del pensamiento oriental a Europa (Confucionismo, mayormente) constituye en plena eclosión del spinozismo un problema de crucial relevancia para los objetivos filosóficos que se debaten por esa época entre facciones doctrinales diversas: escépticos, libertinos y religiosos de distintas sensibilidades. De entre los hombres de la Iglesia, algunos trabajan por la acomodación cultural (los jesuitas Bouvet, Le Comte y Le Gobien) así como otros (Bossuet, jansenistas, de Lionne) lo hacen por la contención de las tendencias escépticas y heterodoxas. Por su condición de cartesiano heterodoxo, el Padre Malebranche parece constituirse en figura de mediación entre unas y otras sensibilidades, lo que le granjea no pocas críticas y animadversiones.

¹¹ Dicho postulado presupone y asume la observación del editor, que identifica al Padre Malebranche, autor del tratado, con el *philosophe chrétien*, interlocutor junto con el *philosophe chinois* del diálogo filosófico en que el texto *Entretien* se presenta. Según el editor, el *philosophe chinois* representa a Spinoza como emblema del escepticismo. En todo caso, de parte del autor del tratado, el combate hacia los escépticos (Spinoza) no pierde el sentido de crítica indirecta hacia las posiciones religiosas disidentes, del mismo modo que el nombre y figura del pensador holandés es utilizado por las propias facciones religiosas (Jesuitas mayormente) para combatir al Padre Malebranche. Esta constituye además la tesis general de P. Vernière, apuntada en su obra de referencia *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*.

¹² La frase del Evangelio de San Juan a que se alude (atribuido su empleo por parte de Malebranche en *Recherche de la Verité*), constituye igualmente el lema que introduce el texto del extenso tratado manuscrito, atribuido a Yves de Vallone, y titulado *La Religion du Chrétien conduit para la Raison éternelle*; datada su composición entre 1699 y 1705, el texto habría de circular clandestinamente durante el siglo XVIII en forma de copias manuscritas; en él se hacen constantes alusiones a la obra capital del Padre Malebranche; dicho texto parece constituir un claro ejemplo de la utilización espuria de sus obras por parte de gran número de autores de la época, generalmente posicionados en favor del spinozismo y la defensa del deísmo. (Sobre este tipo de literatura filosófica, Véase O. Bloch, *Le matérialisme et la littérature philosophique clandestine*).

los principios del cristianismo.

En este sentido, la obra del padre Malebranche expresa de forma certera ese sentimiento genuinamente cristiano de necesidad de acceso a las fuentes primigenias del conocimiento y la verdad como única forma legítima de orientación en el mundo. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* pretende ser la brújula que oriente al recto camino en un creciente e incierto escenario de confusión y escepticismo, la linterna que dirija piadosa y diligentemente la mirada a la fuente misma de la Luminosidad, Vigía perenne al devaneo de los siglos.

* * *

Surgido en un marco filosófico dominado por la propagación del cartesianismo y los intensos debates doctrinales desarrollados en el seno de la propia escuela cartesiana, de la que Malebranche es en Francia figura preeminente, el tratado de 1708 *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* incide en la cuestión filosófica central de la época: el papel de Dios y del dogma religioso en la solución del problema cognoscitivo, habida cuenta de la pertinaz erosión causada por el resurgir del escepticismo sobre los cimientos filosóficos del Mundo Antiguo.

En una Europa de matriz cristiana que resiste vigorosa el obstinado embate de la incredulidad, desgarrada en multitud de conflictos religiosos y políticos, y que no obstante, expande sin complejos su poderío económico, el espíritu y desafío propios de los hombres del Seiscientos habría de manifestarse y consolidarse definitivamente allende los mares, en confluencia con otras culturas y manifestaciones muy diversas del sentimiento religioso y filosófico (Confucionismo en Oriente, como oportuno ejemplo). Y a ello precisamente, a la propagación del dogma, simbolizado en la labor de expansión de la fe y consiguiente adoctrinamiento religioso desarrollado por las Misiones católicas fuera del continente, debe su origen y detonante la polémica teológica y filosófica de que el tratado de 1708 se hace eco.

En este sentido, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, del Padre Malebranche, constituye el singular modelo de un texto filosófico moderno. Si cabe, fiel testimonio documental de una época histórica turbulenta, marcada por la prepotencia y beligerancia políticas, la osadía intelectual y filosófica y el desgarro social y religioso.¹³

¹³ En la convulsa situación política de la Europa de fines del siglo XVII, el problema religioso se enquistaba, reflejado en las persistentes luchas entre países católicos (España y Francia) y países protectores del protestantismo (Holanda e Inglaterra). La gestación de este horizonte de luchas religiosas tiene su origen siglo y medio antes en las políticas contrarreformistas iniciadas por los reinos católicos español y francés. En España

En efecto, el ámbito filosófico, monopolizado por el debate en torno al cartesianismo, es marcadamente beligerante; en pleno renacimiento de las tendencias escépticas antiguas (epicureísmo y estoicismo), la cuestión metafísica de Dios (su naturaleza y su existencia), esencial desde Descartes en el camino que conduce al restablecimiento de la certeza cognoscitiva, habrá de ofrecer propuestas complejas y soluciones diversas. Entre éstas cabe significar la del eminente teólogo católico y autor del referido *Entretien* de 1708, el Padre N. Malebranche, miembro de la Congregación de la Oratoria, quien habría de hacer del problema filosófico de Dios un desarrollo propio y muy singular a consecuencia de su profesión de fe fideísta; camino espiritual ciertamente escarpado, transitable sólo a los fieles creyentes íntimamente comprometidos al absoluto abandono de la criatura en manos de la todopoderosa omnipotencia divina.¹⁴

Al amparo del fideísmo, y mientras buena parte de los pensadores de la escuela cartesiana se afanan todavía en la demostración de la existencia de Dios como garantía de su modelo cognoscitivo, el Padre Malebranche plantea en el tratado de 1708 la cuestión de la demostración del *Ens Primum* como un elemento en sí mismo inoperante, pues la existencia de Éste habría de quedar asegurada como aquello de que el entendimiento tiene primera y primordial noticia; como el objeto inmediato del conocimiento (*ontologismo* y *Visión en Dios*), al que resulta superflua toda pretendida demostración (racional) al uso.¹⁵

la subida al trono de Felipe II en 1556 inicia una política expansionista que habría de consolidar definitivamente el reino de España como matriz de un ingente Imperio católico, formado como consecuencia de las sucesivas conquistas militares españolas de territorios de ultramar en Atlántico y Pacífico. Ello alimentaría la penetración de las Misiones religiosas católicas en Oriente. De otra parte, surge el problema religioso (protestantismo) y de autoridad con Flandes (territorios heredados de su padre, Carlos I), asunto que supone el mayor punto oscuro de un reinado de esplendor que coloca a España como primera potencia mundial. La defensa del catolicismo y el combate del protestantismo le vincula al reino de Francia, que toma paulatinamente a España el testigo del poderío político del continente con la llegada al trono de los monarcas absolutistas franceses Luis XIII (1610) y Luis XIV (1643). A modo de consulta general, véase Bennassar, M. B. y otros, *Historia Moderna*.

¹⁴ La corriente fideísta se vincula en buena medida a San Agustín. Resulta significativo el fideísmo atribuido a algunos pensadores escépticos de la época, tal que Pico della Mirandola o Montaigne; se trata ésta de una posición ecléctica de aquellos pensadores que negando un conocimiento natural de Dios, debido al carácter deficitario atribuido al conocimiento, dejan su interpretación en manos del pensamiento teológico, que lo resuelve complementando la teoría del conocimiento mediante las nociones de fe y gracia. Popkin, en el *Prefacio* de *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, (pp. 11 a 21) define dichas posturas eclécticas.

¹⁵ El *ontologismo* supone la crítica de la vía racional de acceso al conocimiento y demostración de la existencia de Dios; vías que Santo Tomás acomodara a la síntesis escolástica. En ello radica parte del carácter heterodoxo de la doctrina del Padre Malebranche. Su restitución a manos del Padre oratoriano lo torna un modelo crítico de la Escolástica, si bien su documentación data de Bonaventura (1221-1274), platónico agustiniano. Tras el Padre oratoriano, Gioberti, Ubaghs y Rosmini proyectan su testigo hacia la modernidad. En cuanto a la *doctrina de la Visión en Dios* (recogida por Malebranche en *Recherche de la Vérité, Chapitre VI, IIe Partie*), ésta constituye propiamente la *teoría de la Visión de las ideas en Dios*, en el que confluyen tanto la pasividad del alma (íntimamente a Él vinculada) como las ideas de los seres por Él creados, residentes en Dios mismo; por lo que el conocimiento se lleva a cabo mediante Dios. Ello implica la crítica del innatismo sostenido por su Maestro, Descartes.

En este contexto, las referencias del *Entretien* a las clásicas pruebas de la existencia de Dios consagradas por la tradición escolástica y la Iglesia (argumento ontológico y prueba cosmológica) pasarían a constituir en manos de Malebranche excelentes instrumentos dialécticos de que servirse, particularmente para quien va sin duda a orientarlos a la consecución de piadosos fines; esto es, el escéptico necesita pruebas, y Malebranche va a proporcionárselas; y justamente, en la demostración de la existencia y esencia de Dios se guarece la explicación de la naturaleza del mundo, siendo éste su creación.¹⁶

Por otra parte, resuelto para sí de antemano el problema metafísico crucial (que Dios existe), Malebranche concentra sus esfuerzos en el tratado de 1708 en un apasionado debate contra las posiciones de los escépticos que se presentan en derredor, en forma y naturaleza diversas. A diferencia de los cartesianos, que combaten abierta y ofensivamente la fe (Jansenistas, Bossuet), en Malebranche las armas dialécticas, cartesianas también, aparecen generosamente dispuestas al servicio de mejor causa: en este caso, la apología de la fe, fuertemente amenazada en un mundo de inseguridades cognoscitivas (creciente escepticismo) y desgarros doctrinales y morales (heterodoxia política y religiosa y libertinaje moral).

De una parte, el hecho de que Malebranche acceda a la composición del tratado por encargo y al servicio de una causa explícita, parece indicar el consentimiento del autor, que no ya la tolerancia, a la utilización de su doctrina filosófica como instrumento al servicio de la fe; incluso, ello pudiera poner de manifiesto el sentido de la oportunidad del autor para entrar en el debate doctrinal de la época, particularmente intenso en la escuela cartesiana holandesa (encabezada por Spinoza) acerca del papel de la filosofía en la interpretación de las cuestiones de fe, así como del grado de injerencia permisible de éstas en el plano del discurso propiamente filosófico.¹⁷

Por otra parte, parece probable que la disputa implícita al *Entretien* a propósito de las diversas pruebas demostrativas históricamente a debate en torno a la existencia de Dios pueda constituir, en el significado global de la obra, un elemento de gratuidad que, en manos de Malebranche, bien pudiera servir a la causa apologética, iniciada siglos atrás por los Padres de la Iglesia.¹⁸ En esto el

¹⁶ Con el afianzamiento de la noción de infinitud, el argumento ontológico pasa a cobrar un sentido nuevo. Respecto al cosmológico o prueba por los efectos, Malebranche lo utiliza igualmente en el debate con los escépticos. En estas cuestiones destaca su *Entretiens sur la métaphysique*, de 1688, obra de la que se sirve para la composición del *Entretien* de 1708.

¹⁷ Importancia en la escuela holandesa del debate acerca del papel preeminente de la filosofía en la interpretación de las materias concernientes a la fe, y de cómo aquella puede erigirse en autoridad sobre las Escrituras (el oratoriano R. Simon y el judío B. Spinoza son sus figuras preeminentes).

¹⁸ A partir del siglo III, perdidos los testimonios sobre la vida de Jesús y de la vida apostólica a partir de la

tratado seguiría la línea fideísta propia de su autor. De hecho, la no necesidad de una justificación o demostración de la existencia de Dios (entendiéndose ésta por vía exclusivamente racional, al modo consagrado por la tradición escolástica) constituye la nota distintiva de la filosofía de Malebranche, un cartesiano heterodoxo, para el que, parafraseando a H. Gouhier, la incredulidad constituye un absurdo.

Además, la referida tesis de Gouhier parece proporcionar coherencia a la plausible intención del autor del tratado de servirse de la filosofía, en este caso, de su propia doctrina, como de un mero, aunque fructífero instrumento dialéctico; un vehículo primordial a la defensa y propagación de la fe cristiana, seriamente amenazada por el inquietante avance del escepticismo y la exposición de la Santa Doctrina al contacto con el paganismo de ultramar (Misiones católicas en China, concretamente).

O dicho de otra manera; si bien las clásicas pruebas demostrativas de la existencia del *Ens Primum* resultan innecesarias a ojos del propio Malebranche, no obstante los argumentos dialécticos desarrollados en tales pruebas, dispuestos en rectitud a los principios esenciales del cartesianismo, bien podrían resultar de inmediata utilidad al objeto de aprovisionar frente a sus adversarios escépticos la defensa de la causa religiosa. No otro habría de ser el ámbito de discusión, sino la filosofía. Y en esto, según la ortodoxia de Roma, la doctrina de Malebranche habría cosechado un creciente número de adeptos fuera de Occidente, hecho constatado en las sucesivas incursiones de los misioneros católicos en el universo religioso de civilizaciones paganas.¹⁹

De esta manera, al objeto de salvaguardar el torpedeado edificio de la fe, de achicar los estragos causados por el vigoroso embate del escepticismo sobre las entrañas mismas del pensamiento religioso y teológico de la época, Malebranche presenta sus defensas; de una parte una solución ontológica (ontologismo), y de otra, una profesión de fe (fideísmo). Como se ha referido, el sostenimiento de la espiritualidad fideísta, así como su determinación a combatir

muerte de los discípulos de los apóstoles, los Padres de la Iglesia incian la defensa de la fe a partir de los testimonios de las Escrituras, la liturgia y la tradición de las iglesias.

¹⁹ Esta, y no otra, parece ser la razón aducida por M. de Lionne, autoridad misionera, para justificar el encargo a Malebranche de la confección de una obra filosófica que cortara de raíz las semillas de ateísmo prendidas por la tolerancia practicada por parte de algunos Padres de la Compañía de Jesús en sus Misiones de Oriente. No obstante, en pleno auge del malebranchismo, que algunos jesuitas reconocen y admiran, el encargo a Malebranche de la confección de la obra por parte de altas dignidades de la Iglesia, desata las viejas rencillas existentes entre la Orden de la Oratoria, a la que aquel pertenece, y la Compañía de Jesús, que entiende se toma de esta manera pretexto para una nueva persecución en su contra. El fragor de la disputa, en la que los jesuitas son acusados de consentimiento en la idolatría, se explica a consecuencia del ambiente de honda y antigua enemistad existente entre la Oratoria y la Compañía de Jesús, órdenes religiosas que aparecen históricamente enfrentadas en torno al debate suscitado en Francia por la difusión del cartesianismo, y que encuentran en el encargo y confección del *Entretien* de 1708 un nuevo motivo de profunda desavenencia.

el escepticismo, sitúan al autor de *Recherche de la vérité* en estrecha vinculación con su admirado San Agustín, y en línea con la tradición de los Padres Apologistas de la Iglesia.²⁰

* * *

En el complejo conglomerado de movimientos doctrinales que definen el panorama filosófico de fines del siglo XVII, la defensa del fideísmo habría de suponer una estratégica y resguardada posición de defensa frente a los escépticos, ocupados en despojar al conocimiento de dogmas y supersticiones de naturaleza teológica, residuos latentes de la herencia cartesiana. Siguiendo al editor, la batalla dialéctica encubierta llevada a cabo en el *Entretien* de 1708 contra la figura y obra del cartesiano holandés Baruch Spinoza, ya sea bajo pseudónimo o falso nombre (*philosophe chinois*), lo es por asimilación de éste al conjunto de los espíritus descreídos de la época; algunos de entre ellos, hermanos en la fe del oratoriano; por lo que las distintas posiciones filosóficas enfrentadas habrán de manifestarse de muy diversa naturaleza y complejidad.²¹

Por otra parte, lo que parece una deliberada asimilación entre heterodoxia y escepticismo, representada en Spinoza (y que constituye la tesis de fondo que aquí se sostiene), habrá de resultar de enorme interés en lo tocante a la definición de la posición doctrinal del Padre Malebranche y sus objetivos cognoscitivos, implícitos igualmente en el *Entretien* de 1078.

De tal modo, la esquilmada razón filosófica escolástica, instrumento hasta la Reforma competente para la defensa de la fe, cobra un novedoso y certero auxilio en la figura amiga (si bien antiescolástica y heterodoxa), del teólogo cartesiano N. Malebranche, quien a través del sostenimiento de sus posiciones fideístas, habría de ser el encargado de proseguir, aunque con novedosas armas, la sempiterna cruzada de la fe. Afanado con vehemencia en la defensa de Dios como pilar fundamental del discurso filosófico, Malebranche se hace de esta manera acreedor a su condición de cartesiano, a la búsqueda, como el Maestro, de verdades indubitables en medio del desolador panorama sembrado por el escepticismo triunfante.

Por otra parte, en la católica y beligerante Francia de fines del siglo XVII, la defensa del fideísmo en plena vorágine escéptica supone la rehabilitación del combate sostenido por la Iglesia siglos atrás, particularmente desde el

²⁰ El mismo objetivo de combate hacia el escepticismo inherente al paganismo (*pelagianismo*, como notable ejemplo) había llevado a San Agustín a escribir sus obras más célebres: *Contra Académicos*.

²¹ Conforme a A. Robinet, autor de la edición que da base al presente estudio. No obstante, las posiciones doctrinales son complejas, de modo que no se puede desestimar el sostenimiento del fideísmo incluso entre pensadores escépticos (como ejemplos, los citados Pico della Mirandola y Michel de Montaigne).

Renacimiento y la Reforma, contra toda manifestación o forma de incredulidad; esta vez, a cargo de un cartesiano heterodoxo, que se apremia, con paso firme y decidido, a cerrar, de forma laboriosa y honesta, las profundas brechas abiertas en materia de fe tras la irremediable caída del Mundo Antiguo, acelerada a partir de la entrada en torno a 1680 de la considerada perniciosa doctrina de Spinoza.

No obstante, en el *Entretien* de 1708 Malebranche no habría de revelarse precisamente como un contrarreformador al uso. Su mentalidad permeable al sostén de tesis como la idea de *infinito* (implícita en la de *extensión inteligible*), o la discusión igualmente implícita acerca de la *prueba del consentimiento unánime* (argüida por anticartesianos en general), le hacen aparecer como un pensador moderno, tomado este calificativo en un doble sentido; primero en tanto que cartesiano (fiel al análisis y el ordenado razonamiento en la búsqueda de la verdad), y segundo en tanto que hombre de sensibilidad moderna, valiente valedor del debate filosófico en un universo desgarrado en luchas fratricidas y políticamente turbulento, que expande sin cortapisas espacios cósmicos y geográficos, y que cuestiona abiertamente dogmas y autoridades que otrora aparecieran como infranqueables.²²

Estas peculiares características de su figura y pensamiento habrán de presentarle como un fustigador del escepticismo de incuestionable autoridad intelectual. Salvando las distancias cronológicas, cabría aventurar que el tratado de 1708 supone la respuesta, y por ende, la constatación de la existencia a fines del siglo XVII de un nuevo episodio de lo que algún estudioso de la filosofía ha venido a denominar "*la crise pyrrhonienne*", y a la que el autor del *Entretien* viene a aportar una solución propia y novedosa. Este debe postularse un segundo supuesto, que ha orientado y dotado de coherencia la elaboración del presente estudio.²³

En general, cabría significar que, sin desmerecer la espiritualidad en rigor cartesiana de su doctrina, en Malebranche halla incuestionable cabida la rehabilitación de posiciones doctrinales esencialmente cristianas, tales que el fideísmo y la apologética; la diatriba iniciada entre el filósofo cristiano y el filósofo

²² La *prueba del consentimiento unánime* de los pueblos en favor de la divinidad constituye propiamente la posición doctrinal de fondo sostenida por el *philosophe chinois*; es lo que le otorga entidad al debate y, por supuesto, al contendiente dialéctico. Aquí radica el sentido de la concesión de parte del autor del *Entretien* a polemizar con los escépticos y heterodoxos anticartesianos (en este caso, Jesuitas); y lo que determina y define la denominada crítica libertina implícita al tratado, que, por otra parte, da sentido a la literatura filosófica a éste vinculada (artículos críticos publicados en *Mémoires de Trévoux*). De modo que, no siendo un motivo claramente explícito, constituye un elemento esencial.

²³ La tesis y acotación "*crise pyrrhonienne*" proceden de Richard. H. Popkin (*Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Prefacio y I. Crisis intelectual de la Reforma; pp. 23 a 43). En cuanto a la crítica indirecta de Malebranche a Spinoza, por antonomasia, el jefe de los ateos (Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*), ésta simboliza y recupera a un tiempo la crítica desarrollada por su maestro, Descartes, contra el escepticismo de Montaigne y Charron (pirronismo).

chino de que da muestra el tratado que nos ocupa constituye el escenario dialéctico en que su autor, mediante las armas comunes a ambos contendientes (la razón cartesiana), pretende poner al descubierto el absurdo filosófico en que la incredulidad consiste (principio esencial del pensamiento cristiano).

De todo ello da buena cuenta el polémico e interesante tratado *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, y que viera la luz de la imprenta en Francia en 1708, precedido de una fuerte polémica.

El presente estudio pretende una contribución a la lectura de un texto oscuro en la forma y cuya riqueza doctrinal y filosófica parecen innegables.

2. Plan y desarrollo de trabajo

Como se ha referido anteriormente, en el *Entretien* de 1708 Malebranche enfrenta dos problemas típicamente cartesianos de forma poco cartesiana u ortodoxa. Aquellos constituyen igualmente las cuestiones filosóficas fundamentales que vienen ocupando a sus coetáneos; esto es, la definición de la sustancia y el concomitante problema de la causalidad, y que el autor considera desde una perspectiva no sólo metafísica o filosófica, sino también religiosa (fideísta). Por tanto, la problemática que le ocupa en modo alguno es original; sí lo es, en cambio, su solución o respuesta.

Así pues, partiendo de una posición en esencia cartesiana y de un legado filosófico que inteligentemente logra acomodar a su sentimiento y objetivos religiosos (declarados abiertamente en el Prefacio de la obra o *Avis touchant l'Entretien* (que de forma original sucede al tratado), Malebranche fustiga con denuedo al escepticismo. Él es un declarado antiidealista cuya crítica del idealismo cartesiano le vincula directamente al fideísmo. De ahí nace y deriva su vinculación al ontologismo, teoría que soporta la antigua doctrina denominada de la *Visión en Dios* (Bonaventura), y con la que el autor establece las bases epistemológicas de su combate al escepticismo.

Del mismo modo que Descartes luchara contra las corrientes escépticas de la época, (pirronismo renacentista y primer libertinaje erudito), sirviéndose para ello del denominado *idealismo*, un siglo después, su discípulo Malebranche presenta el *ontologismo* como vía de solución del enquistado problema cognoscitivo, irresuelto a consecuencia de la deriva escéptica de la doctrina del Maestro, y que otro de sus discípulos, el holandés Baruch Spinoza, se apresta a solucionar, al irremediable precio de la consideración de ateísmo de su

doctrina.

En esta intención, el *Entretien* de 1708 supone una sabia compilación de aquellos elementos filosóficos fundamentales que convergen hacia la problemática de la sustancia y la causalidad, y ello, si se quiere, desde un prisma o punto de vista novedoso, pues la aportación de la solución ontologista separa definitivamente a su autor tanto del idealismo y mecanicismo de su Maestro como de su considerada irreligiosa deriva, representada en la doctrina del antedicho Spinoza (panteísmo).

Precisamente, la solución ontologista habrá de propiciar la definición malebranchiana de la sustancia, sirviendo al afianzamiento de la debatida cuestión del infinito, pieza filosófica clave del debate cartesiano en torno a la naturaleza de la sustancia, así como de amplia resonancia en el debate de la *nouvelle physique*.²⁴

En este sentido, la afirmación de la esencia infinita de Dios, a partir de la controversia filosófica abierta con el paganismo y la heterodoxia religiosa imperantes constituye el gran logro derivado de los objetivos doctrinales del *Entretien* de 1708; constatar que los pilares intelectuales que forjan esta afirmación (que la naturaleza de Dios es infinita) vertebran sobre una concepción debilitada y falible de la razón, a cuyo concurso acuden *fideísmo* y *ontologismo*, constituye el primer postulado o tesis de la presente investigación. Esto es, que la noción malebranchiana de sustancia apreciada en el *Entretien* de 1708 (*étendue intelligible*) se soporta en dos pilares distintos y heterodoxos: *fideísmo* (posición a-filosófica, es decir, religiosa) y *ontologismo* (postulado cognoscitivo convertido en doctrina general del Ser).

A ello se añade inmediatamente un segundo postulado o tesis, concomitante al anterior: la afirmación de la perspectiva *presentista* de la sustancia; esto es, que *el Ser* es; presente igualmente en el *Entretien* de 1708, y que se describe a continuación. En todo caso, ambos postulados suponen la asunción de la tradición escéptica precedente (renacentista), en su crítica de la falibilidad de la razón como pilar fundamental del conocimiento, a partir de cuyas carencias gnoseológicas parece todavía posible una fundamentación metafísica de la sustancia; tarea a la que se apresta el Padre Malebranche.

En lo referente al denominado *presentismo* de la sustancia, ésta es su justificación.

²⁴ La relevancia de la noción de infinito es incuestionable; tanto en la interpretación metafísica (Malebranche, Leibniz y Spinoza) como en la defensa de la nueva física mecanicista (Fontenelle, B. Lamy, o Régis, como notables ejemplos).

La inoperancia en el texto *Entretien* de las pruebas demostrativas de la existencia de Dios (por la idea de infinito y por el orden del mundo, y que allí alimentan una mera postura apologética) sirven, por otra parte, a dos fines esenciales: 1/ la reafirmación del ontologismo como doctrina general del Ser (no sólo doctrina cognoscitiva); 2/ el acercamiento matizado por parte del Padre Malebranche a la definición spinozista de la sustancia, con quien éste no discute propiamente su existencia (*Deus sive naturae sive substantia*; *Ética, Parte Cuarta*) cuanto su esencia o naturaleza. Cuestión que, por otra parte, va a confluir con la focalización de la polémica con la Compañía de Jesús.

A esta posición de aparente convergencia doctrinal entre ambos cartesianos (Malebranche y Spinoza), y que se adivina en el texto *Entretien*,²⁵ se denomina en la presente investigación *presentismo* de la sustancia (o afirmación radical de la presencia del Ser), y que, como puede comprobarse, reafirma el primero de los supuestos generales de la presente investigación, consistente en reivindicar la posición del autor del tratado acerca del escepticismo de la época, identificado éste, antes bien que con el puro ateísmo o negación de Dios, con la heterodoxia doctrinal, puesta de manifiesto particularmente en los debates suscitados en lo tocante a la definición de su esencia o naturaleza; polémica que se desarrolla en particular con la Compañía de Jesús, y de la que dan cuenta, además, los ya referidos textos cítricos aparecidos en *Mémoires de Trévoux*.

De ahí que el debate cognoscitivo del *Entretien*, ejemplificado mayormente en su crítica libertina, se haga particularmente patente con ocasión del referido *affaire des rites*, y que motiva el controvertido asunto de los nombres de Dios; nombres que, en definitiva, apuntan la cuestión esencial: el problema filosófico de la definición de su esencia o naturaleza.

Ambos elementos (*ontologismo* y *presentismo*) hacen del *Entretien* de 1708 un singular modelo de refutación fideísta del escepticismo.²⁶

En función de todo ello, la presente investigación se estructura y desarrolla en dos partes.

La Primera Parte, denominada *Génesis y surgimiento de un texto filosófico*

²⁵ En ello se considera la observación del editor (Robinet) cuando señala que Spinoza constituye el emblema del pensamiento heterodoxo y disidente de la época; por ello, bajo el pseudónimo *philosophe chinois* del *Entretien* se enmascara al pensador holandés; tesis del editor referida anteriormente.

²⁶ La condición de falibilidad de la razón humana, y que justifica el soporte del ontologismo, implica en Malebranche la identificación entre el logos y el verbo divino (*Raison Éternelle*); esto es, la Razón en tanto que Sabiduría se identifica con Dios. De aquí la afinidad a Spinoza (Logos identificado con Razón, si bien ésta desprendida ya de toda consideración teológica).

controvertido, y compuesta de cuatro capítulos, ofrece las claves interpretativas de la investigación. Esta Primera Parte, a la que precede un breve apartado denominado *Preliminares*, atiende a las principales referencias histórico-filosóficas y de contextualización del tratado objeto de estudio, así como define el cuerpo teórico de la investigación: descripción del tratado y sus fuentes fundamentales, y presentación de los elementos añadidos (literatura filosófica vinculada) que explican la polémica filosófica suscitada.

Así, el Capítulo Primero, denominado *Ruina de la Escolástica*, aborda sucintamente la crisis intelectual del Mundo Antiguo a partir del análisis de algunos de sus factores desencadenantes: el cisma religioso de Lutero y la revitalización de algunas teorías filosóficas antiguas, particularmente de las obras de Sexto Empírico acerca de Pirrón, y su consiguiente repercusión en el universo cristiano de la Escolástica. Además, se ofrecen algunas referencias sobre el papel del denominado *fideísmo*, de enorme relevancia en la contención de la mencionada crisis intelectual, para terminar con unas breves pinceladas acerca del indiscutible papel de Descartes.

El Capítulo Segundo, denominado *Piedad e impiedad*, pretende ofrecer una descripción del panorama filosófico existente entre 1500 y 1700, fechas que recogen el intervalo cronológico en que se dirime el conflicto filosófico suscitado a consecuencia de la caída del Mundo Antiguo, la aparición de la obra de Descartes, y la difusión y afirmación del cartesianismo.

En este sentido, el capítulo incide en varios elementos cruciales de este periodo: la evolución de la idea de naturaleza desde el Renacimiento a 1700 como avanzadilla y expresión de la crítica a la cosmovisión antigua, el desafío de la revolución copernicana como expresión de insumisión al pensamiento teológico y antecedente de la revolución científica, además de la proliferación, particularmente en los países protestantes, de movimientos doctrinales diversos y heterogéneos, que mantienen el vigor de la heterodoxia doctrinal y de las persecuciones políticas y religiosas.

Para finalizar, el capítulo aborda algunos elementos relevantes que componen el escenario de la lucha abierta entre escepticismo y religiosidad en el siglo XVII: el desarrollo de la mentalidad erudita, la literatura sediciosa y clandestina desarrollada en Europa entre fines del siglo XVII y fines del XVIII, la crítica racionalista de las tradiciones y la superchería (Fontenelle y B. Bekker), la crítica bíblica (Spinoza y R. Simon), y el papel desempeñado por la Iglesia tanto en la contención como en la expansión del dogma (Contrarreforma y Misiones).

El Capítulo Tercero, denominado *Cartesianismo y verdad*, ofrece la

descripción de aquellos elementos filosóficos determinantes que habrían de desencadenar hacia 1708 la aparición del tratado denominado *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, del Padre Malebranche.

Para ello se ofrece una sucinta descripción del contexto y ambiente filosófico que precede la obra, caracterizado por la deriva escéptica del cartesianismo, su difusión en la escindida Holanda (Spinoza), y su propagación y afirmación en la vecina católica Francia; algunas apreciaciones sobre la figura y obra del cartesiano oratoriano N. Malebranche, autor del tratado; sucintas pinceladas sobre la situación del cartesianismo en España, así como breves referencias a la cuestión fundamental suscitada por la crítica de la *ancienne philosophie*: el surgimiento del problema de la *verdad histórica*. El capítulo termina con algunas notas introductorias acerca de la intensa polémica teológica y filosófica desatada en torno al *Jansenismo*, de interés al análisis del texto.

El Capítulo Cuarto, denominado *Emergencia del tratado Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu, de 1708: difusión, impresión y polémica*, describe las circunstancias filosóficas y religiosas inmediatamente desencadenantes de la aparición de la obra; esto es, el clima de persecución del cartesianismo en Francia en torno a 1700 en relación al episodio denominado *affaire des rites* o querella sobre la religión de los chinos. Por otra parte, se presenta el cuerpo teórico de la investigación; para ello se ofrece una somera descripción del tratado objeto de estudio y de sus fuentes fundamentales, así como de la literatura filosófica íntimamente vinculada y afectada a su desarrollo (*L'Avis touchant l'Entretien*, de julio de 1708, del propio autor, y los artículos filosóficos LXXXIX, de julio de 1708, y CLIX y CLX, de diciembre del mismo año, publicados en la célebre Revista de filiación jesuítica *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*,²⁷ así como otros documentos de interés y obras de la época, en mayor o menor medida vinculadas a la polémica suscitada por la aparición del polémico tratado. Para finalizar, se hace una breve mención de la obra *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, de 1709, por estar ésta considerada una nueva réplica del autor a las referidas *Mémoires de Trévoux*, lo que habría de contribuir a la dilatación de la polémica objeto de estudio.

A la sazón, la Primera Parte supone la apreciación del conjunto de circunstancias históricas y filosóficas que van a posibilitar el surgimiento del tratado que nos ocupa, y que en último término explican la polémica doctrinal

²⁷ Conocida con el sobrenombre de *Mémoires de Trévoux* o *Journal de Trévoux*, constituye una revista fundada por la Compañía de Jesús (Le Tellier), consagrada a la defensa de la religión y el combate de la disidencia (protestantes, jansenistas, escépticos). Constituyó toda una institución de rigor científico, en vigor de 1701 a 1767.

suscitada por la aparición de la obra y el contexto filosófico que la determina.

La Segunda Parte, denominada *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu, de 1708; una refutación del escepticismo*, introduce el estudio directo del texto mediante un breve apartado denominado *Preliminares*. En esta Segunda Parte se desglosan los elementos fundamentales que determinan la refutación del escepticismo.

Su análisis se desarrolla en tres capítulos. Atendiendo al detalle, su descripción es la que sigue:

El Capítulo Primero, que se destina al análisis del problema cosmológico propiamente dicho, se presenta bajo el título *Ocasionalismo y vehiculación divina*; en él se plantea el problema físico y metafísico de las causas, y la solución ofrecida por Malebranche (el denominado *ocasionalismo*); ello supone la adopción del *mecanicismo* como explicación física válida, aun con limitaciones. Por lo demás, el problema del orden mecanicista obliga al tratamiento del desorden moral y del mal, en colisión con los escépticos.

En general, se trata de ofrecer la interpretación metafísica de algunas cuestiones físicas a las que el texto hace referencia (causalidad y orden del mundo, fundamentalmente), de modo que se haga visible cómo el Orden de la naturaleza obedece los designios de su Hacedor, de un modo perfectamente regulado y preestablecido. Una forma de servir a la argumentación moderna en favor de la existencia de Dios (la prueba por la idea y la prueba cosmológica o por los efectos). Por otra parte, el ocasionalismo como modelo de manifestación supra-mecanicista de la causa primera supone, además, la negación de los postulados físicos auspiciados por la Escolástica.

El Capítulo Segundo se destina al análisis de la ontología malebranchiana o idea general del Ser implícita en el tratado. Denominado *La extensión inteligible: la sustancia*, el capítulo se sirve de la variedad de cuestiones anteriormente tratadas (cosmológicas), y que habrán de conducir a la definición malebranchiana de sustancia. Para ello, el autor se vale de las polémicas de la época en torno a la doctrina de Spinoza así como de su prolongada controversia mantenida con el jansenista A. Arnauld; a ellos discute las ideas de *eternidad del mundo* y de *extensión (infinitud)* respectivamente. Si bien la disputa con Arnauld constituye un instrumento de afianzamiento de su objetivo primordial: el combate contra el escepticismo, que, en el contexto de la controversia sobre la religión de los chinos, la polémica con los jesuitas había reavivado.

La primera cuestión (*eternidad*) abre la crítica de Malebranche a la antigua

herejía de la eternidad de la materia, sostenida, a su juicio, por antiguos y modernos, y compilada por el cartesianismo en la emblemática *Ethica*, obra de Spinoza de 1674; la segunda cuestión (*infinitud*) roza el ámbito de su resistencia y defensa cristianas ante quienes le asimilan, de forma intencionada, a los postulados escépticos en lo tocante al problema de la definición de la sustancia (Arnauld); como trasfondo a ésta, el problema cartesiano del infinito, de profundas resonancias físicas y metafísicas.

A resueltas, *creación* e *infinitud* serán los elementos filosóficos fundamentales involucrados en la definición malebranchiana de sustancia; contituyendo ella misma un referente de las pruebas demostrativas de la existencia de Dios conforme a la idea de infinito (prototípicas del cartesianismo) y del orden del mundo (la clásica prueba por los efectos).

El Capítulo Tercero, denominado *El Ontologismo: el Ser en penumbra* dirige la cuestión del escepticismo a su propio ámbito, el cognoscitivo; esto es, al plano de las relaciones con la heterodoxia doctrinal de la época, de la que él propiamente participa (antiescolasticismo y anti-idealismo de Malebranche), y que queda ejemplificada en esta ocasión en la heterodoxia doctrinal y religiosa (tolerancia) mostradas por parte de la Compañía de Jesús en su tarea evangelizadora; ello supone la rehabilitación por parte del Padre oratoriano del denominado *ontologismo*, una antigua y heterodoxa doctrina combatida por los jesuitas, y que al autor del *Entretien* le posibilita la crítica del escepticismo cognoscitivo de raíz sensista, así como del idealismo cartesiano.

Por otra parte, la problemática cognoscitiva propiamente dicha contribuye a enraizar al autor en su tradición filosófica propia (cartesiana), así sea para su crítica. De este modo, el *Entretien* enfatiza aquellos aspectos novedosos respecto de la filiación cartesiana de su autor, y que son el *fideísmo* y la *Visión en Dios*; elementos que habrán de constituir los pilares de un modelo cognoscitivo marcadamente anticartesiano y antiescolástico, fundamentado en la apreciación de debilidad y falibilidad de la razón, de la que la figura de Blaise Pascal fuera referente, y de enorme repercusión al objeto de una cuestión filosófica esencial: el de la definición de la esencia de la sustancia.

Por lo demás, la apuesta de Malebranche por el ontologismo supone la abdicación del discípulo cartesiano ante la búsqueda del conocimiento claro y distinto, emprendida por su Maestro, para convenir en las insalvables limitaciones propias del conocimiento del ser finito, conocimiento semejante a la *penumbra*, y único modo viable y legítimo de acceso a la Verdad. Con ello, empero, Malebranche demuestra compartir el afán cartesiano de acercamiento a Dios como garantía de veracidad. Además, el modelo ontologista apunta ya la

denuncia de la perspectiva antropocéntrica del Ser auspiciada por Spinoza, al hablar éste de los modos de la sustancia (*pensamiento y extensión*) como únicas formas de su conocimiento.

La ya referida tesis de H. Gouhier apuntada al inicio, de que, efectivamente, en Malebranche la incredulidad constituye un absurdo, parece cobrar ahora pleno sentido. Probablemente, el autor del *Entretien* cuestione deliberadamente lo que ya previamente conoce, en una suerte de demostración gratuita, apologética, de la existencia de Dios, el *Primum Ontologicum* (ontologismo).

En este sentido, la circularidad del argumento constituye la prueba. Lo que posibilita el debilitamiento de duda o interrogante acerca de la naturaleza del ontologismo; es decir, si éste constituye un principio meramente cognoscitivo, consecuente al sostenimiento del fideísmo, o igualmente, y del mismo modo, pueda ser en sí mismo considerado un modelo de corte metafísico.

Al término de la *Segunda Parte* se presenta el apartado de *Conclusiones*. En él se ofrece la exposición y valoración de las tesis apuntadas en la presente investigación.

Estas se organizan en cuatro ámbitos fundamentales: el debate metafísico el debate cognoscitivo, cuestiones de carácter general y ubicación y significado filosóficos del *Entretien* de 1708 en el escenario general de la filosofía moderna.

3. Aspectos técnicos del trabajo

1. La edición utilizada

La presente investigación se sirve de la edición de André Robinet de las *Oeuvres Complètes* de Malebranche, perteneciente a la colección "*Bibliothèque de textes philosophiques*", dirigida por Henri Gouhier.

El tomo XV de las mencionadas obras completas está dedicado al estudio del tratado denominado *Entretien d'un philosophe chretien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, de 1708. La presente investigación toma como base la tercera edición de estos trabajos, publicada en 1986 por la Librairie Philosophique J. Vrin, de París.

La edición Robinet, y que da base al presente estudio, resulta una presentación del texto sencilla y bien documentada, donde el lector, incluso el menos versado, puede sentirse cómodo, pese al carácter especializado de la

mayor parte de los documentos allí referidos. De este modo, cabe decir que las características fundamentales de la edición Robinet consisten en completitud, sencillez expositiva y rigor documental, a cuya base se sitúa una vigorosa estructura que organiza de forma excelente el estudio del texto.

En su página final (p. 91) la edición presenta la *Table des matières*, auténtico índice del trabajo, y que ofrece una visión global del estudio.

A la presentación del texto precede una bien documentada *Introducción* del editor. En su primera parte, se presenta muy sucintamente el *Entretien*, sus vicisitudes cronológicas, así como la literatura de controversia por éste generada. A continuación se refieren muy brevemente otras ediciones del texto. En su segunda parte, Robinet refiere las circunstancias de la publicación del *Entretien* y la presentación de cierta literatura filosófica de interés a la interpretación del tratado, de la que se ofrecen algunos extractos (*La vie du P.M. par le P. André*, *Bibliographie des oeuvres de Malebranche par le P. Adry*), así como otras notas recabadas por el editor acerca de la filosofía china y del polémico y fundamental asunto denominado *affaire des rites*.

Terminada la *Introducción*, se presenta el texto de la obra en su integridad, acompañado del pertinente estudio crítico (notas al pie), y que respeta escrupulosamente el texto del *Entretien* a partir de la impresión de la obra en 1708. Para una correcta interpretación del documento, se presentan, además, los textos complementarios a la polémica, *Avis touchant l'Entretien* y los artículos críticos objeto de controversia publicados en *Memoires de Trévoux* (literatura esencialmente vinculada), acompañados, igualmente, de oportunos comentarios.

La edición termina con *Índices* sumarios del editor mediante los que se facilita el acceso, lectura y relectura del texto, denominados respectivamente *Index des citations faites par Malebranche*, *Index bio-bibliographique*, *Index des matières générales* e *Index des matières scientifiques*.

Dichos índices posibilitan tanto un acercamiento pormenorizado al contenido filosófico del texto cuanto la posibilidad de profundizar un estudio inicial del mismo, al aportar un valioso caudal de información añadida que puede servir a la concreción de datos y la puntualización argumental de las tesis sostenidas en el *Entretien* y textos vinculados.

Accesibilidad, completitud, sencillez expositiva, rigor documental y vigor estructural, éstas son las razones que llevan a la elección de la edición Robinet como base documental del presente trabajo. Otras son las ediciones del texto (mencionadas por el editor en el presente estudio) y que a continuación se citan,

algunas de éstas, por su rareza, en franco desuso.

A/ De Genoude et de Lourdoueix, *Oeuvres complètes de Malebranche*, Paris, Sapia, 1837, tome II, pp. 365-376. (*Entretien sans l'Avis au Lecteur*).²⁸

B/ Simon, J., *Oeuvres de Malebranche*, Paris, Charpentier, Nouvelle édition, 1842, tome I, pp. 473-500 (*Entretien sans l'Avis au Lecteur*).²⁹

C/ Le Moine, A., *Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois*; Paris, Vrin, 1936, in-8. *Notice sur l'oeuvre et la philosophie de Malebranche*; pp. 1-44; *Entretien*, pp. 45-92; *Avis au Lecteur*, pp. 93-119.³⁰

II. Aspectos lingüísticos y documentales de los textos

En relación a los aspectos documentales, hay que señalar que la edición Robinet ofrece una impecable presentación de los documentos (tanto del tratado como de los textos críticos vinculados), lo que constituye una inestimable ayuda en el trabajo de estudio y análisis, evitando al lector posibles dificultades derivadas del estado de conservación de los documentos, que como el tratado que nos ocupa, tuvieron con bastante probabilidad una profusa circulación manuscrita anterior a la imprenta.

En relación a los aspectos lingüísticos, hay que hacer constar que para la transcripción de párrafos, explícita en la Segunda Parte, se ha seguido puntualmente la letra de la edición Robinet, base del presente estudio.

A ojos de un lector del siglo XXI, en ocasiones ello puede implicar la aparición de términos en desuso, incorrecciones ortográficas e incluso extraños giros sintácticos que hay que interpretar obviamente a la luz de la época en la que fueron escritos. Recuérdesse que la fundación de *L'Académie Française* data de 1635 y que fue la propia Institución la encargada de la publicación del primer diccionario del idioma, denominado *Dictionnaire de L'Académie Française*, y cuya aparición no tuvo lugar hasta 1694. La pretensión era fijar el uso corriente del lenguaje, procurando su buena utilización y embellecimiento, lo que propiciaría un inequívoco signo de esplendor (también de centralización) de la política cultural del rey absolutista Luis XIV. La segunda edición de la obra no aparecerá hasta 1718, desaparecido ya el monarca absolutista.³¹

²⁸ Referida por Gaonach, J. M., en su obra *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*.

²⁹ Copia existente en la Biblioteca del Rectorado. U. de Sevilla. Carece de Avis.

³⁰ Edición citada en H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (en *Corrections à la deuxième édition*, p. 434). Edición presumiblemente de interés, no localizada.

³¹ Las reformas político-administrativas del cardenal y ministro Richelieu contribuyeron al refinamiento de la

En este punto es importante mencionar el documento que acompaña, denominado *Privilege du Roy*. Datado en febrero de 1708, autoriza la publicación del *Entretien* en el reino de Francia, y que se describe oportunamente en el Capítulo Cuarto de la *Primera Parte*.

Además, en este tipo de documentos, que circularon en forma manuscrita con antelación a su publicación impresa, debe considerarse siempre una plausible manipulación de los textos, que contribuiría a explicar incorrecciones y desajustes de carácter estructural o lingüísticos que pudieran no ser explicados desde otro punto de vista. No obstante, hay que señalar que el tomo XV de la edición Robinet (concerniente al tratado que nos ocupa) constituye un ejemplo de pulcritud y excelente presentación de los textos objeto de estudio, también en el plano lingüístico.

III. Ediciones de obras de interés: algunas observaciones

Por lo general, las obras y bibliografía general utilizadas en el presente estudio son ediciones francesas, considerando la calidad y prestigio de su historiografía acerca de la denominada *age classique*; además de considerar la carencia manifiesta de versiones en castellano de determinadas obras fundamentales y de ilustración utilizadas.

Por otra parte, y en lo relativo a cierta literatura filosófica de interés esencial al presente estudio, salvo en el caso de *Entretiens sur la métaphysique*, de Malebranche (para la que se simultanea ambas ediciones: francesa y castellana); se ha optado deliberadamente por la versión castellana, al objeto de reivindicar esta lengua para los fines de la investigación en Humanidades, propia, por otra parte, de un trabajo de investigación elaborado en una Universidad española; sin olvidar, por supuesto, la pertinencia de considerar en la elección de dichas ediciones lo que se ha considerado unos mínimos criterios de calidad de dichos trabajos. Se trata exclusivamente de las siguientes obras y ediciones:

1. *Meditaciones metafísicas*, de Descartes, obra de 1641 (conocida como *Méditations* o *Méditations métaphysiques*). Ed. Alfaguara, Madrid, 1977

2. *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, de Malebranche, obra de

cultura francesa, creándo centros de influencia cultural en torno a la corte de Luis XIII; el posterior reinado de su sucesor, Luis XIV, continuaría la política cultural de creación de las grandes Instituciones francesas. En 1666 se funda la *Académie Royale des Sciences*, desde 1816 conocida como *Académie des Sciences*, y de la que fue miembro destacado el Padre Malebranche, autor del *Entretien* que nos ocupa.

1688 (conocida como *Entretiens sur la métaphysique* o *Entretiens sur la métaphysique et la religion*). Primera edición castellana. Ed. Reus, Madrid, 1921.

3. *Ética*, de Spinoza, obra de 1674. Alianza, Madrid, 1987.

4. *Tratado Teológico Político*, de Spinoza, obra de 1670. Alianza, Madrid, 1986.

En relación a otras obras de relevancia al presente estudio, cabe anotar las dificultades materiales de consulta y acceso a fuentes por parte de esta doctorando, que en todo momento ha pretendido elaborar un estudio proporcionado, atendido a las posibilidades reales de documentación a la mano. Tales son los casos de *Observations*, de M Lionne, y calificada por el editor de inspiración doctrinal del *Entretien*; el *Xe Écclaiçissement à la Recherche*, de Malebranche (obra de 1678), así como la pertinente obra de Arnauld (*Traité des vraies et des fausses idées*, de 1683), y cuyas localizaciones han resultado infructuosas. Obstáculos en mayor medida subsanables, en tanto que dichas obras no forman parte del corpus doctrinal de estudio, no resultando ciertamente nucleares a los contenidos y objetivos de la presente investigación.

IV. Aspectos relativos a presentación

En cuanto a la presentación general del estudio, se ha optado por la forma que se considera más sencilla: texto discursivo y notas al pie.

Salvo excepción puntual, las notas y referencias en general que acompañan el texto discursivo observan la información accesoria que se ha considerado oportuna; e igualmente la relativa a localización y datación de las obras utilizadas para la ilustración de las ideas expuestas, y que posteriormente van a ser referidas en el apartado final de Bibliografía, al que, obviamente, se remiten las referencias a las ediciones utilizadas. Todas las referencias a literatura accesoria o de ilustración se presentan siempre en forma de notas al pie.

Respecto de las citas textuales relativas al corpus doctrinal (*Entretien* y literatura esencialmente vinculada), particularmente presentes en la *Segunda Parte*, en la medida en que algunas son de mediana extensión, se procura su anotación inmediata al margen, de forma que queden cómodamente localizadas al lector; criterio que igualmente se utiliza en otros casos, considerados de esencial interés. Los párrafos directamente transcritos de la edición base aparecen siempre en tipografía cursiva, al objeto de ser diferenciados del resto del texto discursivo.

PRIMERA PARTE

GÉNESIS Y SURGIMIENTO DE UN TEXTO FILOSÓFICO CONTROVERTIDO

PRELIMINARES

En *Crítica de la religión* su autor, Hans Zirkner, argumentando acerca de la identificación bíblica entre necedad y amoralidad, sostiene expresamente que *"Según el Antiguo Testamento, la comprensión de este mundo se efectúa siempre mediante Dios. El israelita no puede cerciorarse de su realidad al margen de esta relación con la revelación"*.

Y siguiendo con el argumento, añade:

"... El que quisiera prescindir de la revelación, con ello también perdería el conocimiento decisivo y tendría que vivir, en último término, en la desorientación. El contacto con el helenismo trajo consigo que la teología judía se relacionara con más fuerza que antes no sólo con las revelaciones de Dios en los acontecimientos de la historia de Israel, sino también en el orden de la naturaleza como fuente de conocimiento; pero en él vio un camino que conducía a la fe, no una razón separada de ella" (*Crítica de la religión*; p. 21-22).

La existencia de dicha tradición antigua que vincula de forma indisoluble conocimiento y revelación constituye precisamente la inspiración fundamental de la crítica bíblica y de las religiones desarrolladas exitosamente en el siglo XVII a partir de los planteamientos de la escuela cartesiana holandesa. Aquella expresa impecablemente los fundamentos del orden espiritual antiguo que la crítica religiosa de fines de siglo persigue arruinar.

No obstante, como se sabe, la relación entre conocimiento y revelación tiene profundas raíces, difíciles de extirpar. Su origen en el pensamiento occidental data paradójicamente de Grecia, donde la conciencia pre-filosófica (mitológica) no expresa separación esencial entre los dioses, la naturaleza y los hombres; una conciencia imperturbable, cuidadosamente transmitida y enriquecida a través de los siglos, y que es laboriosa y deliberadamente cuestionada en los albores del siglo XVIII.

"... Esta estabilidad de la experiencia del mundo continuaba más allá del conocimiento en la acción: uno podía llegar a un acuerdo con los poderes míticos; unas prácticas mágicas alcanzaban una amplia influencia; los oráculos convertían en cierta medida en disponibles a los acontecimientos antes de su realización. El conocimiento de Dios y del mundo se entendía como provechoso."

A su vez, ello contribuía a darle un carácter de indiscutible." (*Crítica de la religión*; p. 19).

Entre los últimos decenios del siglo XVII y los primeros años del siglo XVIII el hombre asiste, a un tiempo temeroso y ansioso, al definitivo desmoronamiento del espíritu del Mundo Antiguo. La credulidad de los antiguos había trastocado en el escepticismo de los modernos.³²

CAPÍTULO PRIMERO. RUINA DE LA ESCOLÁSTICA

En el Capítulo Primero de la Primera Parte de su obra *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, al hilo de su discurso sobre el desmoronamiento paulatino del espíritu de la Edad Antigua, Paul Hazard refiere la cuestión del ideal clásico de sabiduría, cuya figura literaria dice encarnar a la perfección Don Diego de Miranda, personaje quijotesco, y al que Miguel de Cervantes habría colocado sabiamente papel en su inmortal obra.

En contraposición a la figura delirante de D. Alonso Quijano, caballero andante ávido de aventuras y un tanto disparatado, personaje que simbolizaría el espíritu inquieto e inestable de los nuevos tiempos, Don Diego de Miranda, caballero de sanas y humildes costumbres, de noble corazón capaz de las mayores proezas, encarnaría, según Paul Hazard, el ideal de estabilidad, de sosiego de mente y espíritu, notas características de la sociedad del Antiguo Régimen. Y en la descripción del referido personaje se detiene:

"... Il aime une liberté raisonnable, la justice, la concorde, il donne aux pauvres, en prenant garde de ne pas céder à la vanité; il tâche de remettre en paix ceux qui sont divisés; il est dévot à la Vierge, et plein de confiance dans la miséricorde infinie de Dieu... Il ne méprise pas le Chevalier errant, et même il conserve en son âme un certain goût de l'héroïque; mais il se garde bien de le suivre sur les routes. Il sait que l'existence ne peut fournir de plus heureux qu'une harmonie de l'esprit, des sens, et du cœur; et puisqu'il a trouvé le secret de bien vivre, il le garde; il l'appliquera jusqu'à son dernier jour".³³

³² En nuestros días, la relevancia histórico-filosófica de la segunda mitad del siglo XVII parece incuestionable. De ahí la constatación de la importancia de la historia de la filosofía para la filosofía misma; el interés de la perspectiva histórica, que determina el punto de vista acerca de la realidad de los hechos y su comprensión. "... L'idée d'un période historique intermédiaire entre L'Antiquité et une époque nouvelle n'apparaît qu'après Descartes, dans la seconde moitié du XVIIe siècle; elle ne désigne un découpage d'usage courant qu'à XIXe."; citado en -H. Gouhier, *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*; Artículo II, Apartado I Le sentiment de la modernité; pp. 35-36.

³³ *La crise de la conscience européenne*; Chapitre I De la stabilité au mouvement; p. 4.

El simbólico año de 1685, fecha de la revocación del Edicto de Nantes,³⁴ supondrá a un tiempo el cenit y ocaso de la Contrarreforma. El acontecimiento abre definitivamente un periodo de encarnizadas luchas políticas y doctrinales que dividirán Europa, y cuyo desenlace, aún incierto a principios del siglo venidero, será el advenimiento y consolidación de una nueva época, caracterizada por el establecimiento de nuevas formas de las relaciones económicas, sociales, políticas y del pensamiento. Reforma y libertad de conciencia asaltan definitivamente el Antiguo Régimen, especialmente en 1688, año en que triunfa la revolución inglesa y sube al poder Guillermo de Orange, príncipe protestante. El conflicto entre autoridad y libertad era patente.

La gestación de este horizonte marcado por guerras e incertidumbres políticas y espirituales es prolongada y paulatina. Ya en diciembre de 1680, la aparición de un cometa desconocido en los cielos haría presagiar a las almas crédulas el signo incierto de los nuevos tiempos, convirtiéndose él mismo en causa de dilatada disputa entre los defensores de la ortodoxia religiosa y las mentes incrédulas que día a día ganaban adeptos.³⁵

La notable expansión geográfica a que habría dado lugar la apertura de nuevas rutas comerciales a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo (1492), el papel desempeñado desde la Reforma (1520-1521) por las almas libres, espíritus descreídos en materia de religión y autoridad, por lo general refugiados al amparo de los países protestantes, y su creciente gusto por los viajes y el conocimiento de otras civilizaciones y costumbres (libertinaje erudito), así como la aparición y consolidación de las misiones religiosas, especialmente las jesuíticas en Oriente, constituyen todos ellos factores de crucial importancia que describen y explican de forma significativa las vicisitudes de la Europa económica, social y política de fines del siglo XVII. De entre éstos, dos elementos decisivos van a determinar entre los años 1500 a 1600 el inicio y consolidación de la ruptura de la alianza entre conocimiento y revelación (verdad y piedad), y que venía caracterizando el pensamiento filosófico hacia las postrimerías de la Edad Media; estos son, la aparición del nuevo *pirronismo* en el contexto general de revitalización de *l'ancienne philosophie* y el cisma religioso de Lutero.

Ambos episodios, que constituyen el meollo teológico y filosófico de estos años, aparecen de alguna forma vinculados entre sí, en la medida en que el desarrollo de una conciencia religiosa caracterizada por el ejercicio del libre

³⁴ El Edicto de Nantes, que concedía cierta tolerancia hacia la disidencia protestante, fue revocado por Luis XIV en 1685. La fecha supone el endurecimiento de las persecuciones religiosas y políticas. Véase Bannassar, *Historia moderna; capítulo XX: La Francia de Luis XIV, de 1661 a 1685* (pp. 605 a 614).

³⁵ La aparición de un cometa en los cielos en el año 1680, en plena polémica filosófica en torno a la crítica de dogmas y tradiciones, supone un acontecimiento de particular significado simbólico. Recogido por la literatura de la época (Bayle, *Pensées diverses à l'occasion de la comète*).

examen habría repercutido decisivamente en la resonancia y difusión del novedoso movimiento escéptico tardo-renacentista, auspiciado por las figuras de Montaigne y Charron; a la par que las vigorosas corrientes naturalistas desarrolladas desde la Baja Edad Media venían contribuyendo a debilitar una imagen de la naturaleza que abandona paulatinamente las explicaciones escolásticas, posibilitando la aparición de crecientes signos de incredulidad y cuestionamiento del marco general de pensamiento dominante (cosmovisión aristotélico-tomista).

A.Erudición y audacia. El nuevo pirronismo y el cisma de Lutero

El cisma religioso desatado por Lutero, en sí mismo germen de enconadas guerras teológicas fratricidas, irá alimentando progresivamente el peculiar clima de inquietud espiritual y disidencia doctrinal patente en torno a 1650.

Por su parte, el cisma religioso y sus secuelas inmediatas habría determinado la paulatina corrosión del modelo de verdad cognoscitiva auspiciado por la Escolástica. A ello habría contribuido decisivamente el pensamiento naturalista de la Baja Edad Media, caracterizado por un modelo de explicación antiescolástico y heterodoxo (mágico-esotérico). Elementos todos que convergen en el gusto renacentista por la erudición y consiguiente revitalización de determinadas obras de la antigüedad clásica, particularmente de los escépticos griegos (Pirrón por vía de Sexto Empírico), circunstancia concluyente que determina la ruptura del modelo de conocimiento auspiciado por la Escolástica y largamente asentado en la alianza entre fe y razón (modelo aristotélico-tomista).

En efecto, el nuevo pirronismo, que penetra merced al gusto de la época por la erudición (estudios renacentistas de autores griegos), propicia la destrucción de las estructuras vigentes de la Escolástica tardo-medieval. A partir de Sexto Empírico, se difunde la obra de Pirrón de Elis. Montaigne y Charron son sus principales valedores. El ambiente de creciente descrédito intelectual hacia la Escolástica penetra la filosofía renacentista, encontrando las principales resistencias doctrinales en el pensamiento cristiano fideísta. En todo caso, la época se caracteriza por el eclecticismo, sincretismo y heteroxias múltiples, que posibilitan incluso la existencia de cristianos pirronianos. Circunstancias azarosas determinan que el denominado escepticismo academicista, combatido oportunamente por S. Agustín, no se difunda con la intensidad del pirronismo.

Escepticismo e incredulidad se dan la mano en el cisma religioso desencadenado por Lutero en torno a 1520. El desafío de la libertad de conciencia constituye el paralelo de la disidencia y crítica cognoscitivas

propiciadas por la entrada del pirronismo en el universo escolástico, en un proceso de retroalimentación que consigue afianzarse y pervivir al combate de la Iglesia y la autoridad filosófica descreditada (Escolástica).

B. Escepticismo y Fideísmo: recurrencia a la Apologética

La réplica al movimiento de incredulidad y disidencia anteriormente descrito queda a cargo de una Escolástica fuertemente debilitada, que combate con denuedo sus posiciones. En este contexto, las autoridades doctrinales contestadas (Iglesia, y Escolástica, fundamentalmente) lanzan su ofensiva dialéctica, dando réplica a la disidencia con armas otrora valiosas, tal que la revitalización del antiguo *fideísmo*, en recurrencia al reputado crítico del escepticismo antiguo, S. Agustín.³⁶

En efecto, en la medida en que el fideísmo no precisa la concurrencia de la razón para la elaboración del conocimiento o búsqueda de la verdad (Dios, en la tradición escolástica), se constituye (si bien probablemente a contracorriente) en herramienta de enorme utilidad en un contexto filosófico de falibilidad de la misma. Pues es el concepto de razón tomista (pilar de la Escolástica) aquello sujeto a crítica y revisión de parte del incipiente movimiento escéptico.

De este modo, la defensa de la fe y de la cosmovisión antigua en aquella sustentada encuentra todavía su camino. A ello se apremia una corriente filosófica de contención del escepticismo en la que destaca, por alcance filosófico y honestidad intelectual, la figura de Descartes.

C. La figura de Descartes: propósito y contención del escepticismo

René Descartes (1596-1650) es probablemente un pensador en la encrucijada. Su filosofía supone, según la mirada de R. Popkin,³⁷ una especie de muro de contención del escepticismo que ya vehiculara en las corrientes escépticas renacentistas, encarnadas en las obras de Montaigne y Charron, principalmente. No obstante, su abierta ruptura con la cosmovisión antigua y el aristotelismo, expresados mayormente en su nueva física y su idealismo cognoscitivo, le convierten en un pensador novedoso, probablemente de tránsito

³⁶ La inicial estrategia de combate del escepticismo renacentista se basa en la rehabilitación del fideísmo, y que se habrá de prologar hacia los siglos XVI y XVII. Con el progresivo afianzamiento del cartesianismo, Iglesia y Escolástica habrán de buscar la alianza con los poderes públicos igualmente desacreditados (la monarquía absolutista de Luis XIV en Francia, fundamentalmente), al objeto de proseguir conjuntamente el largo combate contra la impiedad y el libertinaje. Así se fragua al alma de la denominada *Contrarreforma*.

³⁷ Véase R. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (capítulos IX y X).

entre un mundo que se acaba y otro que emerge, y al que su doctrina parece contribuir a proporcionar, tal vez a su pesar, los fundamentales cimientos filosóficos.

En efecto, el ambiente filosófico de su época es complejo y, en cierta medida, paradójico. Paralelamente al notable movimiento renacentista de revitalización del mundo antiguo (pirronismo y erudición, fundamentalmente), se afirma un espíritu de desprecio intelectual hacia el pasado y los antiguos (*mépris du passé*) encarnado en la obra de algunos notables pensadores de la época, tal que el propio Descartes; lo que implica una deliberada negativa a la asunción de la tradición pagana.

No obstante, son tiempos de sincretismo y mezcolanza; ello explica por ejemplo que su física mecánica (vigente hasta el siglo XVIII) proceda de la herencia antigua (en este caso, atomista), divulgada por su eminente adversario, Gassendi. Ambos pensadores, pertenecientes a tradiciones filosóficas distintas (idealista el primero, sensista el segundo), convergen, no obstante, en la defensa de su antiaristotelismo, propiciando con ello la proyección y el afianzamiento de una física nueva, alejada de la física cualitativa y de las esencias que había regido la cosmovisión antigua.

No obstante, la paradoja es manifiesta, derivada de la obligada convivencia entre elementos antiguos y elementos novedosos, en ocasiones, en abierta colisión o controversia. Así, Descartes nutre su idea de una física nueva tanto en el referido atomismo gassendista como en las fuentes de la metafísica renacentista, pletórica de tintes esotéricos y ocultistas; ésta es en esencia la interpretación que de Descartes hace Salvio Turró.³⁸

Probablemente no haya lugar a la incoherencia, sino antes bien sincretismo y complejidad entre la figura de Descartes cristiano y la de Descartes esotérico o hermético. La primera desdeña el modelo escéptico renacentista (del pirronismo al idealismo); la segunda adopta determinados elementos irreligiosos transmitidos al siglo XVI por las referidas corrientes escépticas (modelo físico atomista).

Sus obras probablemente más relevantes, el *Discours de la méthode*, de 1637, y *Méditations métaphysiques*, de 1641), suponen el intento deliberado de un pensador cristiano por solventar el problema cognoscitivo abierto por la penetración de las corrientes escépticas en el universo escolástico cristiano, a la búsqueda de un criterio de verdad basado en la razón disuasoria de la duda, e instituida como soporte fundamental del conocimiento. A partir de la publicación

³⁸ Salvio Turró. Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia.

de *Méditations*, la historia del cartesianismo comienza, estableciéndose como bastión fundamental del escepticismo y la incredulidad, y que pretende alejar del discurso filosófico toda concomitancia con la erudición de la época, foco de penetración y desarrollo de la duda cognoscitiva.

La influencia de su doctrina abre un periodo de la historia de la filosofía extraordinariamente rico en materia doctrinal, donde el debate con las antiguas autoridades desacreditadas (Escolástica e Iglesia) habrá de prolongarse hasta las puertas mismas de la ilustración.

CAPÍTULO SEGUNDO. PIEDAD E IMPIEDAD

El presente capítulo refiere los aspectos más relevantes de la religión y la irreligión y movimientos doctrinales habidos en Europa de 1500 a 1700; intervalo cronológico que supone los antecedentes filosóficos y doctrinales que explican el surgimiento a partir de 1690 de una intensa literatura filosófica y de combate en torno a la deriva escéptica del cartesianismo.

Dichos aspectos contextuales se analizan en tres grandes apartados: la evolución del concepto de naturaleza, la circulación de heterodoxias doctrinales varias, y el destacado papel de la Iglesia.

A. Evolución de la idea de naturaleza: de la cosmovisión esotérica al mecanicismo

Los doscientos años que van de 1500 a 1700 suponen el cambio de mentalidad que propicia el paso del universo antiguo al mundo moderno. Buena parte de la crítica a la cosmovisión antigua viene de la mano de relevantes y paulatinos cambios operados en la idea de naturaleza, a partir de la Escolástica tardía, y singularmente en el Renacimiento.

En efecto, el casual fenómeno astronómico de la aparición a finales del siglo XVI de algunas estrellas nuevas descompone definitivamente la idea de universo incorruptible heredado de Aristóteles por la Escolástica, confirmando de esta manera el nacimiento de una nueva interpretación y definición de naturaleza, en sentido general. A ello habría contribuido singularmente la tradición renacentista de la Escuela de Padua, que concibe ya la naturaleza como conjunto de fuerzas

inmanentes, desprovista de toda finalidad.³⁹

Al mismo tiempo, la revitalización renacentista de Platón, expresada en el neoplatonismo y el pitagorismo emergentes, constituyen la prefiguración de la interpretación matemática de la naturaleza posteriormente desarrollada por Galileo Galilei; sin olvidar el gusto renacentista por la cábala y la teosofía, que contribuyen a ofrecer una imagen novedosa y perturbadora de la naturaleza, hostil en todo caso al esquema escolástico de interpretación, y aderezada además por el extendido mito del *alma del mundo* (*anima mundi*), que entiende aquella como un vasto organismo vivo (Giordano Bruno, Campanella), y que proyecta exitosamente hacia el siglo venidero la denominada interpretación animista (presumiblemente, Leibniz y Spinoza).

Elementos todos ellos que favorecen un ambiente de incredulidad en la interpretación convencional de los fenómenos físicos (Escolástica), con el consiguiente demérito de la metafísica y la teología como factores explicativos de éstos.

El exitoso ejemplo de la confluencia de dichos elementos novedosos lo constituye la denominada *revolución científica*, culminada ya en la primera mitad del siglo XVII, y que viene a suponer una doble revolución interpretativa, en tanto constituye la crítica de los esquemas mágico-animistas (renacentistas) que inicialmente la habían posibilitado, y por ende del esquema escolástico-cristiano de base, con el que se debate encarnizadamente. De hecho, el fenómeno de la revolución científica constituye la subversión de un modelo de naturaleza que rechaza la interpretación teológica de que había sido objeto durante la totalidad del periodo de la Escolástica, y que en su lugar, reivindica un papel autónomo, un dominio de interpretación propio; en definitiva, el germen de un nuevo modelo de conocimiento, que rompe la ligazón largamente mantenida entre filosofía y teología; y ello al precio inicial de someter la filosofía a mera ciencia de la naturaleza.⁴⁰

Desde luego, el Renacimiento había perseverado en el estudio de los cielos (lo infinitamente grande)⁴¹ y la astrología; motivo que paulatinamente conduce al afianzamiento de la novedosa idea de infinito (ya vislumbrada en el Medievo), y

³⁹ La idea de finalidad constituye un elemento fundamental en los diversos modelos de interpretación de la naturaleza y el cosmos que se suceden. Idea ésta aristotélica primero y posteriormente escolástica y cristiana, habrá de significarse incluso en el contexto del cartesianismo más extremo (spinozismo) de la mano de pensadores cristianos como el Padre Malebranche, si bien en un sentido novedoso.

⁴⁰ El episodio denominado de la *revolución científica* es objeto de intenso estudio en la historia del pensamiento. Ejemplifica perfectamente el paso de la cosmovisión antigua a la moderna. A modo de visión general véase la clásica obra de A. Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*.

⁴¹ Es Pascal quien habla por primera vez de lo infinitamente grande (los cielos) y lo infinitamente pequeño (los corpúsculos o compuestos últimos de la materia), anticipando con ello interpretaciones de la naturaleza rotundamente modernas.

que habrá de establecerse como base de una nueva interpretación física que se sacude progresivamente el yugo del dogma teológico. La teoría heliocéntrica defendida por Nicolás Copérnico (*De revolutionibus orbium coelestium*) había constituido la punta de lanza del nuevo impulso intelectual que abriría camino a una nueva física, esbozada por Descartes y Galileo y posteriormente sistematizada por Isaac Newton; una nueva imagen de la naturaleza que termina por desplazar al universo interpretativo de explicación mágico-ocultista propio del Renacimiento, rompiendo además, definitivamente, el pertinaz prejuicio aristotélico que mantenía separados tierra y cielo, física y matemática.

A la conformación y afianzamiento de una nueva cosmovisión, habrían contribuido indiscutibles figuras tales que Mersenne, Gassendi y el referido Descartes, y a los que se añadiría Pascal, inductores todos de una nueva mentalidad.

Mersenne, imbuido de un profundo espíritu pragmático, concibe el conocimiento limitado e imperfecto, a la medida del hombre, entendiendo la ciencia como un complejo de relaciones explicativas sobre los fenómenos (física), pero a la que no está permitido el conocimiento de las esencias (metafísica).

En cuanto a Gassendi, seguidor de la tradición escéptica antigua, concibe igualmente la ciencia como estudio de los fenómenos, y no de las esencias, que resultan a ésta inaccesibles. La metafísica queda, por tanto, relegada a los dominios de la fe y la teología, idea ésta que reafirma la ruptura con el universo escolástico, en el que la preponderancia del discurso teológico era indiscutible.

Parece obvio que la tradición sensista reabierta por ambos pensadores nutre la creciente divergencia entre las interpretaciones científica y metafísica de la naturaleza, a cuya vinculación, por el contrario, se emplea afanosamente Descartes. A diferencia de Mersenne y Gassendi, aquel cree en una ciencia deductiva (no sensista) vinculada a la metafísica, si bien en el escenario cartesiano la teología queda ya notablemente deslocalizada, batiendo posiciones con la creciente preponderancia de la razón como relevante facultad cognoscitiva. Esta complicada mezcolanza constituye probablemente la singularidad y relevancia de su obra.

En línea con Mersenne y Gassendi, Pascal subraya un motivo de crucial relevancia al inmediato devenir de la filosofía: la afirmación de los límites del conocimiento humano y, por tanto, del conocimiento científico, sosteniendo con ello abiertamente la debilidad y falibilidad de la razón en la búsqueda del orden de las esencias: idea ésta germen de intensas controversias desarrollados a lo largo del siglo venidero, y que impregnan el debate filosófico de la época de

elementos de naturaleza heterogénea (fideísmo).⁴²

Existe, no obstante, un elemento filosófico heredado de la antigüedad, de enorme relevancia en el posterior desarrollo del pensamiento, y que vincula a pensadores tan dispares como Descartes y Gassendi, a la sazón, los introductores de las dos corrientes filosóficas preponderantes en la edad moderna (idealismo y sensismo); dicho elemento común lo constituye la tradición mecanicista antigua, expresada en el sostenimiento de una física corpuscular y atomista, y de la que ambos pensadores constituyen en Francia sus más eminentes defensores.

En realidad, y visto que desarrollan sistemas filosóficos divergentes, la mutua adhesión de Gassendi y Descartes al citado mecanicismo antiguo significa en ambos casos un claro rechazo a la física aristotélica de las esencias. Y en este sentido, puede considerárseles los padres espirituales de la nueva ciencia, que es a un mismo tiempo el núcleo de la *nouvelle philosophie*.

Gassendi, partidario de lo denominado *infinitamente pequeño* (átomos o corpúsculos) deja abierta la puerta de la finalidad en la naturaleza, como posibilidad de una preordenación por parte de Dios en relación al comportamiento mecánico de ésta. Por el contrario, Descartes se bate en contra del finalismo, lo que primariamente le define como radical antiaristotélico.

En cuanto al interés por la línea platónica y de desarrollo de una física matemática, cuestión de enorme relevancia en la conformación de la física nueva, ambos pensadores disciernen nuevamente. Mientras Descartes se interesa por aquella, elaborando un portentoso sistema de afirmación del *mecanicismo*⁴³ al que compatibiliza con un cuidado esquema geométrico y matemático, Gassendi se ampara con extremo vigor en el significado de la tradición escéptica antigua, manteniendo la línea sensista y crítica que enfatiza las limitaciones del conocimiento humano, limitado éste al mundo de lo sensorial y concreto.

En cuanto a la concepción cartesiana de la naturaleza, de vital importancia en posteriores desarrollos científicos a lo largo del siglo venidero, ésta constituye todo un vigoroso y definitivo ataque a la física cualitativa de Aristóteles y de la Escolástica.

En efecto, Descartes considera la materia como elemento inerte, pasivo,

⁴² La concepción de una razón limitada en sus capacidades y atribuciones, deficitaria, resulta fundamental a la crítica de la razón escolástica; motivo por el que el fideísmo cobra relevancia en la época.

⁴³ La distinción entre sustancia pensante y sustancia extensa permite definir la naturaleza de la realidad corporal como pura extensión espacial, idéntica a la extensión geométrica. Al modelo físico que identifica naturaleza con extensión geométrica, de composición corpuscular y carente de fin en sí mismo (actividad), se le denomina *mecánico* (*mecanicismo*). La sustancia infinita (Dios) permanece al margen del modelo.

receptor del movimiento del que en sí mismo carece (ley de la inercia); la materia es un agregado de partículas desprovista de tendencia o finalidad propia, y consiguientemente, ajena a la idea de fuerza; el movimiento es la resultante de un mero choque de cuerpos. Sin embargo, Dios y sus fines o planes acerca del mundo no intervienen en la explicación de los fenómenos físicos; Aquel tan sólo es su creador y conservador. La física se aplica exclusivamente al estudio de las leyes del movimiento, en ausencia de un orden interno o principio ínsito a la materia. Dios, materia y espíritu constituyen los diferentes tipos de sustancia o realidad, no existiendo conexión ni orden jerárquico entre materia y espíritu; lo que supone la ruptura del antiguo principio de continuidad de la materia. Infinitud, extensión y pensamiento constituyen respectivamente la esencia de las referidas sustancias.

La primaria interpretación mecanicista de la naturaleza que identifica materia y extensión, supone además la negación por parte de Descartes de la preponderancia de las interpretaciones animista y ocultista cultivadas en el Renacimiento; ello implica el paso desde la idea de naturaleza entendida como el gran organismo vivo (*hilozoísmo*) a su concepción como la gran máquina; esto es, a la interpretación mecánica del comportamiento de los fenómenos físicos.⁴⁴

Más allá del ámbito de inicio de una nueva física, que ya se vislumbra, el conflicto entre Descartes y sus adversarios contemporáneos Gassendi o Pascal, constituye igualmente el germen del debate acerca de los límites del conocimiento humano y las posibilidades y atribuciones de la razón como facultad cognoscitiva; ideas particularmente fructíferas al correr del siglo.

La revolución copernicana: física versus teología

En el núcleo de la referida revolución científica se ubica el papel preponderante de la denominada *revolución copernicana*, que supone un peculiar episodio de insumisión al pensamiento teológico.

En este sentido, el Renacimiento desaloja progresivamente el modelo astronómico aristotélico-ptolemaico a partir de los estudios de J. Kepler, cuya doctrina no excluye tintes de esoterismo propios del pensamiento de la época. Hacia 1650 el ya referido heliocentrismo o afirmación de la centricidad del sol, condensado en la teoría astronómica defendida por N. Copérnico, en su referida célebre obra *De revolutionibus orbium coelestium*, era objeto de amplias discusiones científicas. Figuras como Gassendi, el propio Descartes y Galileo,

⁴⁴ Existe alguna interpretación de Descartes que potencia los aspectos esotéricos en la conformación de su pensamiento. Así en la obra de Salvio Turro, *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia* (Véase la Parte Segunda).

contribuyen notablemente a su afirmación y divulgación.⁴⁵

A fines del siglo XVI y principios del XVII la aparición de determinados fenómenos inexplicables en los cielos (avistamiento de nuevas estrellas, descubrimiento de manchas solares) termina por destronar la visión del orden cósmico antiguo heredado de Aristóteles y Ptolomeo, incorruptible y jerarquizado, dando paso a una nueva interpretación del universo, de naturaleza corruptible, homogénea e infinita.

Dos elementos novedosos son decisivos al triunfo del nuevo modelo astronómico: la afirmación del movimiento de la Tierra (crítica del geocentrismo), y la progresiva consolidación de la idea de realidad del infinito, ya apuntada desde Nicolás de Cusa y Giordano Bruno; en todo caso, ambos elementos, enfrentados a la tradición filosófica escolástica y al dogma (Escritura), constituyen el eje de los sucesivos debates científicos (astronómico y físico) que van a desarrollarse a lo largo del siglo entre cartesianos y anticartesianos.⁴⁶

En cualquier caso, la defensa de la teoría heliocéntrica era un riesgo certero, pues constituía para la época materia científica indemostrable; en todo caso, despertaba crecientes simpatías por su simplicidad en relación al modelo aristotélico-ptolemaico vigente hasta la fecha. En su defensa, el argumento de la simplicidad es el mayormente esgrimido entre sus defensores y divulgadores; entre éstos Huygens y Fontenelle.⁴⁷

En cuanto a la relación del heliocentrismo con la doctrina de la Iglesia, su situación es claramente ambivalente, oscilando desde la encarnizada persecución contra las tesis de Copérnico y su defensa por parte de Galileo (s. XVI) hasta su consideración de parte del galicanismo (s. XVII), que se apremia en su apología, posiblemente por intereses estratégicos.

En este sentido, y en cuanto a los cristianos cartesianos, la generalidad se refugia para su defensa en la idea de hipótesis que salva las apariencias (así, Rohault), estableciéndose un doble marco de interpretación de la teoría

⁴⁵ No obstante, parece que la vertiente esotérica del heliocentrismo no es desdeñable; referida por Turró en la mencionada obra; allí se dice que el heliocentrismo supone un acuerdo con la metafísica hermética y esotérica (el sol, el astro rey, etc.; p. 158 y sgtes.).

⁴⁶ El debate en torno al infinito y su realidad es crucial y definitorio del pensamiento moderno, determinando una agria polémica entre los cartesianos (partidarios y defensores de la nueva física) y los anticartesianos.

⁴⁷ Del mismo modo que el estudio de lo infinitamente pequeño (la antigua teoría de corpúsculos revitalizada por Gassendi) era objeto de análisis y aprovechamiento para la nueva física, la nueva astronomía se ocupa en el estudio de lo infinitamente grande, lo que sirve al afianzamiento de la teoría copernicana, que precisa de la idea de infinito para su acabamiento. Por otra parte, H. Busson en su obra titulada *La religion des classiques* ofrece una curiosa lista de los defensores de la teoría heliocéntrica (p.112, nota I).

astronómica; el de la ciencia (física) y el de la religión; en este sentido, la Escritura hablaría “según las apariencias”, para el vulgo, sin pretender influir en los descubrimientos y afirmaciones científicos. Idea ésta de enorme relevancia y que será clave en la posterior interpretación spinozista del Libro Sagrado.⁴⁸

En realidad, el mayor logro del copernicanismo lo constituye el hecho de haber servido al progresivo afianzamiento de una debatida nueva física, antiaristotélica, inicialmente asentada en los principios cartesianos, orientada decididamente contra las posiciones de la tradición religiosa (Galileo), y culminada y sistematizada en la figura de Isaac Newton; en todo caso, gestada a partir de la crítica de la omnipresencia del criterio cognoscitivo fundado en las verdades religiosas y teológicas, y en favor de la consecución de un criterio de verdad autónomo. De aquí que la nueva física duerma inicialmente en brazos del esoterismo renacentista, que circunstancialmente le ofrece un excelente soporte para su creciente desapego de la dogmática cristiana. Así, en el propio Descartes, como señala Turró.

La teoría heliocéntrica, como se ha referido, no exenta de tintes esotéricos, explica no obstante el funcionamiento de la máquina celeste a partir de la hipótesis de los torbellinos ideada por Descartes, que suplanta progresivamente la precedente concepción animista del universo. Ello supone para la época una explicación coherente (científica) del sistema del mundo, que afirma ya la homogeneidad de los fenómenos terrestres y celestes en cuanto a su naturaleza y comportamiento, así sea a expensas de la conformación de una cosmovisión puramente mecánica o mecanicista.

La divulgación del copernicanismo, incluso por pensadores anticartesianos de relieve como Gassendi (contrario al sostenimiento de la hipótesis cartesiana de los torbellinos), va a suponer un enorme acicate a la consolidación de la nueva física (mecanicista y cartesiana), que habrá de encontrar su mayor adversario años más tarde, paradójicamente, en la obra de otro gigante de la ciencia moderna: Isaac Newton, a quienes cartesianos rigurosos y partidarios del sensismo gassendista, esta vez en alianza, acusan de resucitar en el fenómeno de la atracción física el antiguo universo de las cualidades ocultas (esoterismo), del que

⁴⁸ La apreciación “salvar las apariencias” es relevante, pues determina una forma instrumental de defensa argumental. Iniciada por el propio Copérnico, para la consideración y divulgación de sus tesis ante las presumibles acusaciones de herejía e impiedad de parte de la dogmática cristiana (célebre Prólogo de Osiander a la edición princeps), el modelo argumental se utiliza igualmente a fines del siglo XVII en la polémica en torno al infinito, y que enfrenta a cartesianos y anticartesianos, siendo de gran utilidad para dirimir cuestiones espinosas, entre las que también se encuentra la crítica de dogmas y tradiciones, ejemplificada en los desarrollos de la escuela cartesiana holandesa (Simon, Spinoza). Por lo demás, la teoría copernicana es objeto de ejemplar persecución por parte de la Iglesia, que prohíbe sus tesis y persigue a sus divulgadores; célebre es el elenco de los perseguidos, torturados y muertos al respecto, como notoria es la retractación a la que Galileo se ve obligado; de aquí el sentido para la ciencia de la acotación “salvar las apariencias”.

el propio Descartes nunca logró desprenderse. No obstante dichas objeciones, Newton sistematiza y otorga forma matemática a la física mecánica.

Los años finales de siglo ilustran sobradamente el intenso debate acerca de la nueva física; a ello contribuyen resonancias de la polémica astrológica renacentista, renovados con ocasión de la aparición de cometas y estrellas nuevas en torno a 1680, tal que la cuestión de la influencia de los astros y la significación de los cometas. Una vez más, en debate, el terror supersticioso de los antiguos frente a la explicación física razonada de los modernos. Astrología contra astronomía y ciencia nueva.

En cuanto a los modernos, en mayor o menor sintonía con el copernicanismo y la nueva ciencia, se aplican por lo general a la crítica de dogmas y supersticiones, asunto que se desarrolla enfáticamente a fines del siglo XVII. Así, en 1683 aparece *Pensées diverses écrites à l'occasion de la comète*, de P. Bayle; la obra critica la interpretación supersticiosa que consideraba al fenómeno un signo divino, delatando el origen pagano de dichas creencias y su perpetuación a través de los siglos en la tradición cristiana. Ya en 1681 Fontenelle había publicado *La comète*, obra satírica que ridiculiza la opinión antigua sobre dichos fenómenos. Y anteriormente, en 1670, el literato Molière atacaba la astrología en su obra *Amants Magnifiques*.

En todo caso, la debatida cuestión renacentista de la influencia de los astros tiene ya a fines del siglo XVII una explicación nueva, mecanicista, y alejada de la interpretación convencional, de carácter religioso o esotérico; aunque no faltan intentos de conciliación entre las interpretaciones esotéricas y el naciente mecanicismo (así lo atestigua el desarrollo de la teoría corpuscular, hacia 1665). En efecto, los cometas no parecen poder ejercer influencia alguna sobre los fenómenos y acontecimientos de la Tierra, debido a que tampoco existe entre ambos polos acción mecánica alguna. Y ello obviamente en razón de la nueva estructura y dimensión del cosmos (infinito), auspiciada por el copernicanismo.

Pero la revolución copernicana no sólo altera la antigua visión de los cielos, sino que además ocasiona una revolución sin precedentes en la mentalidad del hombre antiguo y renacentista, que halla cambios irrefrenables en la interpretación de sí mismo y de su lugar en el mundo.

“Le système de Copernic entraîne une modification profonde de l'opinion que l'homme se faisait de sa place dans l'univers. L'homme, perdant sa position privilégiée, n'est plus le centre ni au centre du monde ...” ⁴⁹

⁴⁹. Sobre el copernicanismo y el nuevo lugar del hombre en el mundo. Ver Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle* (p.35).

El nuevo cosmos infinito

En efecto, la nueva dimensión otorgada al cosmos plantea de inmediato el problema de la ubicación del hombre en el mundo, al tiempo que da visos de verosimilitud a la curiosa hipótesis acerca de la pluralidad de mundos, planteada precozmente por Bruno, Kepler (*Somnium*) o Campanella (*Cité du Soleil*). Otra literatura fantástica se desarrolla igualmente en torno a esta cuestión, y que sirve a la propagación del copernicanismo; así traducciones de las obras de los ingleses Godwin y Wilkins aparecidas entre 1648 y 1655 plantean la pintoresca hipótesis de los habitantes de la Luna. Sin olvidar la obra de Cyrano *Etats et Empires de la Lune et du Soleil*, de 1648.

En todo caso, el novedoso problema filosófico de la pluralidad de mundos e infinitud de los cielos viene a suponer un creciente estado de desasosiego para teólogos y defensores de la religión, que difícilmente pueden explicar la referida cuestión sin menoscabar los principios del dogma.

Dos obras se encargan a fines de siglo de aglutinar el debate en torno a estas novedosas cuestiones: *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), de Fontenelle, ferviente defensor del copernicanismo y que sabe mantener con habilidad su discurso fuera de la polémica religiosa; por otra parte, *Cosmotheoros*, de Huygens, obra póstuma de 1698, que afirma sin ambages el universo infinito de la astronomía copernicana.

Ya desde Bruno, Descartes (espacio *indefinido*) y Gassendi (espacio vacío *infinito*, realidad *sin límites*), afirman de una u otra manera la infinitud del universo. Pascal habla, recogiendo las ideas de Gassendi, de *lo infinitamente grande* (universo) y *lo infinitamente pequeño* (corpúsculos) para enfatizar la innaccesibilidad del mundo y la naturaleza a la esfera del conocimiento humano, que debe así reconocer sus limitaciones en deferencia a Dios, su creador. Las posiciones religiosas y científicas se entrecruzan; no es fácil discernir el pensamiento puramente científico de la argumentación metafísica; ni siquiera a fines de siglo.

En este sentido, los sucesivos desarrollos de la idea de infinito van a resultar cruciales.

En la Edad Media la noción de infinito se expresa por lo general en la idea de *esfera infinita*, aplicada a Dios, a la excepción de Nicolás de Cusa, quien la aplica por primera vez al cosmos. El juego de su aplicación a la realidad no divina cobra fuerza a partir del Renacimiento, particularmente en el animismo (referido mito del *anima mundi*), y del que se nutren, en diversidad de variantes, las

sucesivas formulaciones modernas de los siglos XVI al XVII. En todo caso, la idea de *orden conmensurable* aplicado al cosmos ha desaparecido a fines de siglo; y con ella, la idea de *orden tendente a un propósito* (orden creado y sometido a un fin), transformado ahora en un *espacio indefinido* desprovisto de toda finalidad (se entiende en relación al hombre), quien ha perdido definitivamente su sentido de la ubicación en él.

No obstante, el dogma religioso resiste, adoptando hábilmente los argumentos contrarios. De este modo, la grandeza ilimitada del nuevo universo copernicano sirve igualmente a la causa de la fe, que hace de éste un espejo de la inmensidad de la naturaleza divina. Así, por ejemplo, en cartesianos cristianos, tal que el Padre Malebranche o el obispo Fénelon, éste último célebre refutador de Spinoza.

Dicha justificación constituye una nueva forma teórica, una nueva formulación metafísico-religiosa en que la angustia humana encuentra asidero, aliviando su natural desasosiego ante el abismo de una inquietante e ineludible nueva realidad: la ausencia de ubicación del hombre en un entorno físico y metafísico infinitos. Solamente tomando seria conciencia de su pequeñez y debilidad, el hombre engrandece la creación divina, el universo infinito. Este es también el sentimiento que se desprende de los *Essais physiques*, de Gassendi, un pensador ciertamente heterodoxo. La idea se repite en el citado Fénelon o La Bruyère, entre otros.

Descartes proporcionaba ya la pista de la conciliación y la salvaguarda de la fe, distinguiendo *infinito (infini)* como atributo divino e *indefinido (indéfini)* como naturaleza del espacio. No obstante, el germen del dilema quedaba igualmente planteado para quienes quisieran seguirlo; esto es, asignar al universo material un atributo reservado a la divinidad. De cómo esta idea se materializara entre los pensadores religiosos y escépticos dependía la naturaleza del éxito, en una u otra dirección.

En esta línea, en la segunda mitad de siglo, los pasos se encaminan claramente a la rehabilitación de la antigua herejía de *la eternidad del mundo*, ya latente, a juicio de los defensores rigurosos de la fe, en la identificación cartesiana entre materia y extensión, y particularmente explícita a partir de la afirmación de la infinitud de los cielos.

Este es precisamente el origen del intenso debate desatado en el seno de la escuela cartesiana entre las posiciones escépticas, simbolizadas en torno a 1670 en la doctrina de Spinoza, quien identifica la sustancia con los atributos de Dios, y aquella otra doctrina del referido teólogo y Padre de la Iglesia N. Malebranche,

quien establece la distinción entre *extensión material* (finita y limitada), y *extensión inteligible* (infinita). Polémica de intenso calado filosófico en la que el pensador cristiano es acusado de spinozismo, y del que se defiende sonoramente frente al teólogo jansenista Antoine Arnauld. Una dilatada controversia que involucra buena parte de la crítica filosófica de finales del siglo XVII, y cuya resonancia alcanza los inicios del deísmo o religión natural, a principios del denominado Siglo de las Luces.

En consecuencia, ¿Hacer del mundo una realidad infinita, no equivaldría en sí mismo a hacerlo parte de la divinidad?. Cualquiera que fuese la respuesta a esta cuestión, la idea de naturaleza había quedado ligada definitivamente a la idea de infinitud, aportando éste su verdadero carácter de realidad posible, en abierta confrontación con el dogma cristiano, cuyos intentos de adecuación y asimilación no cesan.

El mecanicismo: difusión, afirmación y transformación

La resistencia a la *nouvelle philosophie* es enconada en los ámbitos de influencia católicos; sólo a partir de 1660 la nueva ciencia se consagra y difunde en los medios científicos oficiales. En 1666, precedida de un ambiente de intensos debates en torno a la obra de Descartes, tiene lugar en Francia la fundación de la *Académie des Sciences*, hecho de enorme relevancia, pues la Institución impulsa definitivamente el afianzamiento y difusión de la filosofía nueva.

Además, paralelamente al creciente auge del cartesianismo se produce la difusión de la obra de Gassendi, que, si bien permanece un tanto difusa, discreta, en el panorama general del debate científico de la época, no obstante va a resultar sustancialmente significativa como elemento esencialmente constitutivo de la nueva ciencia. En este sentido, la corriente corpuscular es decisiva en la discusión en torno al infinito, y el problema teórico (matemático) de la plausible divisibilidad de la materia, y de enorme relevancia a la posterior definición de sustancia alejada de posiciones cristianas.

En efecto, fundada a partir de la colisión entre tendencias filosóficas dispares (empirismo y atomismo gassendistas e idealismo y mecanicismo cartesianos), la nueva ciencia, esencia de la *nouvelle philosophie*, surge a partir de una matriz doctrinal común, esto es, la corriente física corpuscular, que navega a salvo de intensas convulsiones dialécticas desde su rescate en el Renacimiento erudito hasta mediado el siglo XVII, donde finalmente fructifica.⁵⁰

⁵⁰ Desde luego, la teoría corpuscular auspiciada por Gassendi es constitutiva de la nueva ciencia, al ofrecer una interpretación física de la naturaleza de la materia paralela y divergente de la cartesiana. Por lo demás, atiende a dar coherente interpretación a los debates en torno al infinito y la supuesta divisibilidad de

Importante es igualmente reseñar que la difusión y afianzamiento de la nueva ciencia en Francia debe significativamente a las aportaciones venidas del exterior, particularmente de los ingleses Huygens y Boyle; éste último, mentor de la física corpuscular que reemplaza la física de las formas y cualidades (manifiestas u ocultas), antipatías y simpatías, por corpúsculos o partículas de materia cuyos movimientos, forma y extensión sirven a la explicación de los fenómenos.

Igualmente, los primeros intentos de una química corpuscular, alejada de la química cualitativa, dan sus frutos en la magna obra de Boyle de 1661 *Sceptical Chymist*. Con ella, el mecanicismo penetra con fuerza las ciencias de la vida, extendiendo el modelo mecánico inicialmente desarrollado en anatomía y psicología. Ello constituye un hecho de enorme relevancia, pues supone la definitiva desvinculación de la idea de *vida* de las de *forma* o *alma*, estrechando significativamente el marco de su definición como conjunto de elementos físicos ordenadamente dispuestos. Esto es, la vida entendida como un mecanismo; y en consecuencia, los cuerpos animales concebidos como máquinas; nociones todas ellas de profundo calado filosófico, al discurrir del tiempo.

En torno a 1670 la práctica totalidad de los círculos médicos europeos se identifica con la teoría mecanicista. La obra científica de Rohault, Landouillette, Minot, Bezançon, Froment, Raynaud, constituyen algunos significativos ejemplos.

Por otra parte, persisten los intentos de conciliar las derivaciones científicas del cartesianismo con el dogma religioso, adoptando en algunos casos (Baudeur) el cuadro de la ya anticuada física aristotélica, o bien recurriendo a los esquemas interpretativos del primer mecanicismo desarrollados en la primera mitad del siglo XVII (Padres Casimir y Maignan).

A finales de siglo el mecanicismo impregna ya de forma decisiva las instituciones de enseñanza francesas; el interés de los misioneros jesuitas, anticartesianos, en la obra del mecanicista Duhamel (*Philosophia Vetust et Nova*) constituye buena prueba de ello. En 1694 la *Institutio Philosophica* de Pourchot, de inspiración malebranchiana, renueva el testimonio de la fuerza con la que el mecanicismo se afianza en las instituciones científicas y académicas de la época.

El vigor intelectual del cartesianismo, expresado en la poderosa teoría mecanicista, obliga a la penetración paulatina y decidida de sus formas más moderadas en aquellos ambientes académicos y científicos en mayor medida reticentes (cristianos); probablemente a la búsqueda de una nueva

la materia, particularmente relevantes en el contexto del cartesianismo de fines del siglo XVII, y de los que Malebranche y Leibniz constituyen notables ejemplos.

acomodación al derruido modelo escolástico, progresivamente en demérito en su acepción más rigorista.

Incluso algunos teólogos cartesianos de la época se inclinan sin ambages en favor de la nueva física, en un principio doctrinalmente irreverente; así, el significativo caso del Padre oratoriano Nicolas Malebranche, en su célebre *Recherche de la Verité* de 1675 (Libro I cap. XVI), donde ofrece la novedosa y atrevida afirmación de que la forma o esencia de un cuerpo no consiste sino en la diferente configuración de sus partes; afirmación ésta, que proveniente de boca de un reputado teólogo cristiano, constituye en sí misma todo un desafío a la cosmovisión escolástica. Sin embargo, como se verá, Malebranche no hace sino mostrar las limitaciones inherentes al mecanicismo.

No obstante, al objeto de su supervivencia, las ideas novedosas vehiculan con frecuencia en moldes antiguos, así como las antiguas lo hacen camufladas bajo el ropaje del nuevo esquema mecanicista; así en el caso de la célebre idea de *alma del mundo* (*anima mundi*) transformada por el signo de los tiempos en *matière subtile* o *esprit universel*. O la idea de *natures plastiques*, de los platónicos de Cambridge, nuevamente debatida a fines de siglo.

También la alquimia renacentista pervive en las nuevas formulaciones químicas, reeditándose algunas de sus obras más influyentes (así, la obra de Clauberg y Salmon). En este ambiente, en 1660 aparece *Traité de chimie* de Nicolás Le Fèvre, inspirado en la tradición de la vieja alquimia, entre otras obras de contenido mágico y ocultista, cuyos autores (Le Givre, Du Respour, Edme Didier) constituyen algunos notables ejemplos.

Si bien, en ocasiones, en confluencia todavía con el esoterismo y hermetismo renacentistas, el mecanicismo supone por lo general la crítica de la filosofía de las formas afirmada y sostenida por la Escolástica. Identificado en su madurez con la física matemática (física de inspiración corpuscular basada en representaciones geométricas, y que ha abandonado ya la tradicional separación entre ambas disciplinas), se expande posteriormente, no sin grandes dificultades, hacia su aplicación en las ciencias de la vida, lo que con el discurrir del tiempo vendrá a suponer la reducción de lo biológico a lo mecánico, cuestión particularmente significativa en los dos siglos posteriores (siglos XVIII al XIX).

Mediado el siglo XVII, y aniquilada la autoridad de la filosofía de las formas, se asegura que el principio fundamental explicativo de los fenómenos físicos es la *impulsión*, y no la *tendencia* o la *atracción*, como habían venido sosteniendo los filósofos antiguos y renacentistas. Bajo esta desafiante afirmación se encierra la caída irremediable y definitiva de la física y metafísica que habían soportado la

antigua visión del mundo. Con ella se extingue paulatinamente el vigor de la tendencia finalista en la explicación de los fenómenos físicos, que no obstante, reaparece todavía a principios del siglo XVIII en la teología racionalista del Padre Malebranche, como argumento defensivo en su debate con los escépticos (*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, de 1708). No obstante, el sentido de la finalidad del Padre oratoriano tiene matices heterodoxos, a ojos de la ortodoxia escolástica, e incluso cristiana.

Huygens, de l'*Académie des Sciences*, estudioso de los *Principia* de Newton, lo expresa ya en términos astronómicos cuando en torno a 1670 defiende la imposibilidad de la existencia de atracción entre planetas, al ser ésta incompatible con las leyes de la mecánica; lo que, por otra parte, reafirma el método de la nueva ciencia, que había identificado ambos mundos, el físico y el astronómico, bajo los auspicios de una nueva física matemática.

En este contexto, la física de las cualidades ocultas, que sostiene ya precaria y residualmente el universo aristotélico de las esencias, se debilita progresiva e irremediabilmente. No obstante, la física nueva se debate en sus propias aporías; así, con idéntico espíritu al que adoptara la novedosa cuestión del infinito a partir de su defensa de la teoría astronómica copernicana, se afirma el universo de la realidad corpuscular, primitiva base del mecanicismo. En realidad, se trata de constatar la existencia de dos direcciones en la afirmada noción de infinitud: *lo infinitamente grande* (los cielos) y *lo infinitamente pequeño* (los corpúsculos que componen la materia), que ya avisara Pascal.

Esto es. En sus inicios, los cartesianos afirman la existencia de la realidad corpuscular (no sensible) en la esencia misma de la naturaleza, que trabaja con cuerpos de dimensiones inimaginables al ojo humano, estableciendo con ello una diferencia clara y determinante entre las obras de la naturaleza y los productos de la mano humana, que sólo se relacionan en virtud de una *analogía* (Cordemoy).

Posteriormente, Rohault, Régis, Duhamel tienden a desproveer la física corpuscular de justificación metafísica, lo que coincide con el desarrollo y propagación del mecanicismo, convirtiéndola a la manera de Gassendi y Boyle en una pura ciencia explicativa del comportamiento de los fenómenos, según la cual la naturaleza es una máquina. Incluso el Padre B. Lamy o Fontenelle se hacen acreedores a tal definición.

Igualmente François Bayle reivindica en su obra *Institutio physica* la imagen de un universo-máquina regido por las leyes de la pura mecánica.

El desasosiego espiritual que pueda producir al hombre la definición de una naturaleza-máquina, obediente a las solas leyes de la mecánica, un tanto deificada en sí misma, en tanto que ente provisto de funcionamiento autónomo, puede quedar en cierta medida mitigado si se apoya en la imagen de una Providencia complaciente en la creación de un ente que se basta a sí mismo (autómata) y que no precisa, en modo alguno, de una Inteligencia ajena que lo haga funcionar; sí que lo preordene y regule.

Algunas polémicas relevantes

En este sentido, los sucesivos desarrollos del mecanicismo traen consigo un intenso debate científico en este sentido; lo cual, en ocasiones, revierte nuevamente sobre la metafísica que le subyace; esto es, la teoría física corpuscular.

En este contexto nace la polémica en torno al vacío (*du vide/du plein*), o la disputa entre atomistas (Gassendi, Duhamel, o Huygens) y partidarios de la divisibilidad al infinito de la materia (Leibniz, Malebranche o Régis), y que deriva en el peculiar problema de la diferenciación entre el cuerpo físico y el cuerpo matemático, y las dudas consiguientes acerca de la posibilidad de identificación entre materia y extensión (extensión geométrica). Cuestión concomitante a las posibilidades de afirmación de la idea de infinito, y de enorme relevancia en la posterior disputa de fines de siglo en torno a las derivaciones del cartesianismo, y lo que ello implica para el pensamiento de matriz cristiana. Así en el caso de la querella del Padre Malebranche con los escépticos.

En otros casos, atomismo gassendista y mecanicismo corpuscular de tipo cartesiano conviven amablemente en aras de la efectividad y eficacia de la ciencia nueva; así, por ejemplo, en la química de Lémery o Régis (cartesianos) y la de Boyle, de naturaleza atomista.

En general, a la excepción de los debates científicos de mayor intensidad metafísica, a fines del siglo la representación física del mundo se organiza en torno a un modelo mecánico, que no parece tenga competencia inminente. Las dudas acaecidas sobre su sentido y funcionalidad lo son de naturaleza endógena, y no van sino a constituir la esencia de su propio y singular desarrollo.

En cuanto a su evolución y progresiva aplicación al ámbito de las ciencias de la vida, los roces con el pensamiento teológico y metafísico se tornan de mayor envergadura. En este sentido, algunas cuestiones puntuales constituyen sus más notorios ejemplos. Entre éstas, las siguientes:

Cítese en primer lugar el célebre problema del alma de las bestias, que se solapa inicialmente en torno a la teoría cartesiana de los animales-máquina, vinculada a explicaciones de naturaleza teológica.

En efecto, señalan sus defensores, que la existencia de autómatas enaltece la gloria divina, que muestra con su creación un añadido de ingenio y sabiduría. Ahora bien, si los animales poseen alma, debieran igualmente poseer el razonamiento intelectual y la conciencia reflexiva, con lo que puede desvanecerse la distinción entre el alma humana y el alma animal.

Por otra parte, otorgar al animal un alma material y mortal es alimentar los argumentos de los libertinos, que niegan la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, supuesto éste último al que se opone radicalmente el Padre Malebranche, señalando que el alma no puede ser nunca de naturaleza material; pues existe un abismo infranqueable entre materia y espíritu. Aquel sería, por tanto, un argumento metafísicamente imposible.

Por otra parte, algunos cartesianos como Rohault y François Lamy niegan el origen cartesiano de la teoría del hombre-máquina, por considerar que compromete la propia doctrina del Maestro.

En una misma intención, eminentes cartesianos cristianos, como el referido Padre Malebranche así como los teólogos jansenistas Arnauld y Nicole, extremando diferencias con el movimiento libertino, se convierten en hábiles defensores de dicha teoría, calificando a los animales de *máquinas sentientes*, peculiar afirmación con la que pretenden desactivar los argumentos de los escépticos.⁵¹ El argumento del sufrimiento animal lo es a favor de las posiciones cartesianas, que defienden un alma espiritual en los animales, aunque ésta no se identifique exactamente con el alma humana, salvaguardando la singularidad de ésta. De lo contrario, las bestias se degradarían en su condición de meras máquinas.

La cuestión que se plantea, en consecuencia, es la de la definición del alma animal; si esta es identificable al alma humana, y si su naturaleza es racional a un tiempo que sensitiva. Razones todas ellas ineludibles al pensamiento metafísico de la época, pues ¿Cómo explicar la estructura, función y comportamiento de los seres vivos en relación a leyes de naturaleza puramente mecánica, conforme a la física cartesiana?

⁵¹ Fontaine testimonia que los pensadores de Port Royal (jansenistas) no ahorran golpes de bastón a los perros, así como les sometían a vivisección al objeto de observar la circulación de la sangre. (Tocanne; obra referida; p. 58; y F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, I. p.156)

Duhamel, el Padre Pardies y el Padre Daniel advierten de los peligros del cartesianismo expresados en la teoría de los animales-máquina. El mismo Duhamel, aun reconociendo la influencia gassendista (atomista) de sus posiciones, al identificar la materia con extensión inerte, admite, no obstante, en ésta una *fuerza sentiente* que Dios le ha conferido en el acto de creación. En parecidos términos se expresa Pourchot, quien señala que la sensación (sentimiento) se une a la materia mediante el acto de la creación, pretendiendo de esta manera acomodar sus posiciones gassendistas al dogma cristiano.

En una misma intención se pronuncia el médico inglés Glisson, quien habla de la existencia de una especie de *vida general inherente a la materia*, de la que responsabiliza a Dios, pues la materia en sí no puede sentir ni pensar por sí misma.

Probablemente, este curioso ensamblaje y proliferación de ideas diversas constituye ya la prefiguración de la noción de *materia pensante*, idea de creciente relevancia en el discurrir de la historia del pensamiento (Leibniz y Spinoza). Tal vez, una solución oportuna que consiga desvincular el nuevo modelo de materia, propuesto por la nueva física, de una definición puramente corpuscular y mecánica a la manera de Gassendi (átomos desprovistos de sensación y pensamiento), a todas luces contraria a los principios de la fe. Aunque, como se verá, tal definición tendría su contrapartida: la vuelta a la consideración de la causa final, explícita en el Padre Malebranche, aunque en un sentido heterodoxo, antiescolástico.

Por el contrario, Guillaume Lamy es un ferviente crítico convencido de la incompatibilidad de la ciencia nueva con el sentimiento cristiano. En este sentido, habla del alma sensible, común a hombres y animales, como *esprit très subtil*, y que tendría su fuente en el sol; una especie de alma del mundo (animismo), lo que anticipa probablemente posiciones panteístas, poco acordes desde luego a la ortodoxia religiosa.

En sus *Discours anatomiques*, Lamy critica la idea del hombre entendido como criatura privilegiada en referencia al mundo animal. Sus opiniones comprometedoras reaparecen a principios del siglo XVIII en un opúsculo manuscrito de autor anónimo y titulado *De l'âme mortelle*, y en el que se identifica a la materia como sustrato del cerebro que piensa, razona, quiere y siente; afirmación abiertamente disconforme al sentimiento cristiano.

Perrault, otro espíritu de consenso, afirma la distinción entre pensamiento humano y pensamiento animal, siendo el primero, concreto y distinto (claro) y el segundo, difuso y confuso, éste último tal que expresado en la costumbre.

En una intención bien distinta destaca la eminente figura de Leibniz, quien afirma la existencia de un principio incorpóreo en los animales. Su obra *Système Nouveau*, de 1695, supone un radical ataque a los principios del mecanicismo cartesiano que entiende reducen la sustancia a pura extensión geométrica. En su lugar, Leibniz defiende las unidades atómicas de que se compone la naturaleza como puntos metafísicos cuya esencia es la fuerza (*ímpetus*), un principio formal que rehabilita las antiguas formas substanciales. Se trata de formas indivisibles, creadas e incorruptibles. Acusa a los modernos de confundir las máquinas naturales (unidades reales) con las artificiales (agregados), error en que radica la interpretación mecanicista. Con ello rehabilita igualmente la noción de alma humana en su estatuto de privilegio.

Por otra parte, parece que *Système Nouveau* enlaza con el espíritu de la metafísica animista propia del Renacimiento, que suponía una fuerza vital latente en el universo, y que se manifestaba de forma confusa o consciente, según se encarnara respectivamente en los animales o el hombre.

Bayle se hace eco de la cuestión en su célebre *Dictionnaire*, de 1697, en el artículo denominado *Rorarius*,⁵² remarcando sus posiciones antigassendistas. No obstante, tampoco sus afirmaciones al respecto son plenamente cartesianas. En un ejercicio de esforzado sincretismo, guardándose de tomar partido abiertamente en la cuestión, Bayle considera la hipótesis del griego Leucipo, defensor de los átomos animados como solución razonable al problema de la esencia de la materia.

A fines de siglo, los intensos debates científicos en el seno del mecanicismo han ido precipitando la caída de la definición rigorista de materia inicialmente adoptada (extensión geométrica, inerte). En este sentido, de la mano de un animismo o vitalismo difuso, heredado de la poderosa corriente esotérica renacentista, se ha ido abriendo camino a las nociones de *materia animada* o *pensante*, que tanta relevancia habrán de cobrar en pensadores tan dispares como Spinoza o Locke (según éste último, materia capaz de pensar por un don particular de Dios).

Igualmente, la herencia mecanicista de algunos discípulos cartesianos cobra ahora su auténtico sentido. El teólogo Malebranche identifica al pecador con el hombre que se ha degradado a sí mismo a fuerza de quedar sometido exclusivamente a los dictados de su máquina corporal, sin atender en modo

⁵² Article *Rorarius* (*Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*, II); Obsérvese la relevancia del *Dictionnaire* de Bayle como demostración del interés en la erudición propio de algunas corrientes intelectuales de la época.

alguno a su espiritualidad, de distinta naturaleza. También Dom François Lamy afirma la dependencia humana respecto de su condición mecánica. Ambos discípulos pretenden hacer trascender al hombre de su condición mecánica corporal, lo que no impide, sino que, antes bien, explica su pareja contribución al desarrollo de una psicología de tintes mecanicistas.

Régis afirma la dependencia del alma respecto del cuerpo, lo que explica en sí mismo la complicada naturaleza del pensar humano. Por ello desestima el innatismo cartesiano, atendiendo al sensismo de Gassendi: el alma emerge del seno de la materia como de su caparazón natural, del que no puede desproveerse en un sentido autónomo pleno.

La distinción cartesiana entre sustancia pensante y sustancia extensa, establecida categóricamente en *Méditations Métaphysiques* (1641), queda definitivamente comprometida a fines de siglo; incluso en la obra del Padre Malebranche, su discípulo más heterodoxo, quien plantea una definición peculiar del ser en su denominado *ontologismo*.

El problema de la generación constituye otro modelo de dificultad de la extensión del mecanicismo al ámbito de las ciencias de la vida.

A diferencia de las observaciones hechas en la antigüedad, las observaciones modernas, auxiliadas por el microscopio,⁵³ se tornan más precisas. Aparecen así algunas teorías explicativas como el *ovismo*, las más común y extendida, que sostiene la generación a partir de huevos; el *animalculismo*, según la cual la generación, en todas las especies, parte de la semilla masculina; e igualmente, la teoría de la *preformación*, según la cual los organismos vivos se encuentran inicialmente constituidos en reducción, forma desde la que posteriormente se despliegan y desarrollan.

No obstante, la pregunta esencial continúa irresoluble; pues no se entiende de qué manera se puede evolucionar hasta la constitución de una máquina compleja tal que un organismo vivo; máxime si se parte de presupuestos mecanicistas.

En el denominado *Traité de la formation du foetus* (1677), Descartes formula una teoría explicativa de carácter puramente mecanicista, adversaria del ovismo, y que pretende alcanzar los principios del epicureísmo.

En cuanto a Gassendi, adopta la teoría del *defluxus* de Hipócrates. No elude

⁵³ Huygens lo importa desde Holanda a París, en 1678.

las dificultades que le supone sostener que el germen en sí mismo pueda preexistir a la generación, afirmación ésta que implica ya claras objeciones al mecanicismo, que no puede explicar ni el orden ni la complejidad propios de los organismos vivos; teorías que paradójicamente cobran su relevancia de la mano del pensador atomista, y que contribuyen a la progresiva circulación en la época de ideas ajenas al pensamiento propiamente mecanicista y cartesiano.

Y no sólo Gassendi, eminentes pensadores de la escuela cartesiana cuestionan un estricto modelo mecánico en lo relativo a la explicación del problema de la generación de lo viviente; así el Padre Malebranche en *Recherche de la Verité* (Libros I y VI) sostiene una especie de teoría de la preformación o la preexistencia, que supone la afirmación de la fijación de las especies, contribuyendo con ello, como buena parte de sus coetáneos, al progresivo desarrollo del posterior *fijismo*.

En buena medida, las objeciones al mecanicismo se orientan en la dirección de explicar la complejidad de las supuestas máquinas vivientes; motivo que igualmente ocupa al Padre Malebranche en sus *Entretiens sur la métaphysique* (1688). En este sentido, el problema de la generación de lo viviente no constituye en modo alguno asunto baladí entre sus preocupaciones filosóficas, ya que le posibilita, de una forma directa, tratar la, para él, fundamental cuestión del origen creado de las sustancias finitas y su desarrollo en compatibilidad con las leyes del mecanicismo.

Su interpretación alude a las denominadas *raisons séminales* de San Agustín, gérmenes creados por Dios en el origen del mundo, y que se desarrollan a lo largo del tiempo. En este sentido, refiere Malebranche que en el origen del mundo, Dios ha creado las semillas comprimidas de todos los seres, evitando en todo caso las leyes del movimiento; en lo sucesivo Dios se complace en seguir las leyes generales de la comunicación de los movimientos, esto es, las leyes de la mecánica, que explican igualmente la producción de dichos seres vivos. Lo que significa subsumir las explicaciones científicas al uso (meanicistas) en un marco de comprensión más amplio, de naturaleza metafísico-teológica. Esto es; si Dios ha creado el mundo, no obstante, éste se mueve y desarrolla, por decreto suyo, conforme a las solas leyes de la mecánica.⁵⁴

Pascal dirige sus embates en esta dirección, afirmando la teoría *epigenista* o *epigenética*, según la cual la generación se lleva a cabo mediante la fermentación entre la semilla masculina y la femenina, que contienen en sí mismas el germen del posterior desarrollo de las diversas partes de que se

⁵⁴ De forma muy general, podría decirse que *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* constituye un tratado físico (explicación del orden mecanicista del mundo) que implica consideraciones de tipo metafísico.

componen los organismos vivos.

Curiosamente, las soluciones referidas constituyen claro ejemplo de cómo el mundo del infinito y su realidad se abre airoosamente camino en las disquisiciones filosóficas y científicas de la época; tanto el infinito macroscópico, simbolizado en el nuevo cosmos copernicano, como el infinito microscópico, adherido a las interpretaciones al uso acerca de la esencia de lo físico y lo viviente. Además, éste último se vincula directamente al intenso debate en torno a la polémica cuestión de la divisibilidad al infinito de la materia, de enorme relevancia en el contexto de la física cartesiana de fines de siglo. Por lo que su interés es indiscutible.

En el plano religioso se busca, si no la compatibilidad, al menos, el acuerdo con el mecanicismo; de este modo, tanto el infinito físico y astronómico como el infinito orgánico supondrían la constatación de la omnipotencia del Dios Creador, cuya obra, la creación toda, constituye la marca indeleble de su propia esencia infinita. A su defensa se apremia particularmente la obra del Padre cartesiano Malebranche, cuyo sostenimiento de la divisibilidad *ad infinitum* de la materia le acarrea, no obstante, serias controversias de índole teológica, ejemplificadas éstas en la polémica definición de sustancia, que él identifica con la denominada *extensión inteligible*, cuestión que trata profusamente en *Méditations chrétiennes*, de 1683, y que retoma con intención apologética en su *Entretien* de 1708.

En 1678 Cudworth, de la escuela platónica de Cambridge, publica *The True Intellectual System of the World*, obra en la que niega al mecanicismo la posibilidad de una correcta explicación en lo tocante a la cuestión de la generación. Cudworth atribuye ésta a las denominadas *natures plastiques*, fuerzas ciegas actuantes, interpuestas bajo la observación y mandato de la Providencia.

Igualmente, Leclerc, en su obra de 1703 *Bibliothèque Choisie* defiende las afirmaciones de Cudworth, negando las explicaciones mecanicistas. Del mismo modo, Leclerc menciona y defiende a Grew, quien en su obra *Cosmologia Sacra*, habla de un principio vital como elemento explicativo de la generación.

Bayle, autor del célebre *Dictionnaire*, tercia en el debate en torno a la generación, reclamando las teorías vitalistas; en su defensa, afirma la existencia de Inteligencias subalternas sometidas a la conducta de Dios, y encargadas de la formación de los seres vivos.

A diferencia de lo sostenido por Cudworth, dichas Inteligencias están obviamente dotadas de conocimiento. La idea de naturalezas ciegas a cargo de la formación de lo viviente le supone a Bayle una clara concesión al ateísmo,

implícito, a su juicio, en las afirmaciones de Cudworth y Grew, quienes admiten un principio desprovisto de conocimiento como regidor y organizador de la materia.

Leibniz, a favor de las corrientes vitalistas, desvincula las *natures plastiques* de connivencia con el ateísmo, reafirmandose contra las explicaciones mecanicistas en lo tocante a la explicación de los fenómenos físicos y, particularmente, orgánicos. Por su parte, afirma la existencia de principios de vida esparcidos en la naturaleza toda (*panpsiquismo*), de modo que la vinculación entre cuerpo (materia) y alma (espiritualidad) es inexcusable.

Hartsoeker, de la escuela cartesiana holandesa, afirma la existencia de un alma del mundo, difusa en el universo y esparcida en todos los seres, a la que Dios ha dotado de pensamiento; una especie de materia que deviene ella misma pensamiento. La sintonía con la definición spinozista de sustancia parece próxima.

Como se ve, los sucesivos desarrollos del mecanicismo acuden tanto al socorro del acto creador divino, como a la existencia de naturalezas o inteligencias subalternas, elementos todos ellos explicativos de una realidad física y orgánica cuya esencia parece desbordar las explicaciones rigurosamente mecanicistas.

Obviamente, otra de las cuestiones pertinaces en el debate mecanicista lo constituye el problema de la finalidad.

Considerada por la escolástica una especie de dinamismo interno a las sustancias, que les hace aspirar a la realización de su propia esencia, la finalidad es taxativamente negada por Descartes al considerarla uno de los elementos definitorios de la física aristotélica de las esencias.

No obstante, el propio desarrollo del mecanicismo constituye buena prueba de la necesidad de la nueva física en la paulatina rehabilitación de la idea de principio activo inherente a las sustancias, e inicialmente combatida; así, particularmente notorio en cartesianos divergentes como Malebranche y Spinoza; obviando el caso de reputados anticartesianos como el referido Leibniz, en su afirmación de la existencia de mónadas o principios activos ínsitos a la materia y constitutivos de su esencia. Como se verá, ello se explica en función del sucesivo desarrollo y transformación del mecanicismo, que va dejando al descubierto sus limitaciones en tanto que modelo físico.

En general, la física mecanicista ha hecho valer de forma exclusiva el punto de vista eficiente, esto es, la búsqueda de la causa (inmediata) en la explicación de los fenómenos, desestimando, en su acepción más rigorista, el problema de la

finalidad (causalidad sustancial), y ello por suponer a ésta un vestigio de la antigua filosofía de las formas y las esencias. La resultante, ya a fines del siglo XVII, es el punto de vista de la denominada nueva ciencia en su acepción más diluida; esto es, una inteligente combinación de causalismo y finalidad.

Desde luego, Régis y Guillaume Lamy favorecen las posiciones cartesianas antifinalistas. El primero considera las causas finales materia de moral y metafísica; el segundo descarta la finalidad por considerar que la naturaleza, materia en movimiento, se rige ciegamente por la pura necesidad.

No sólo en lo tocante a la ciencia física, sino mayormente desde el punto de vista de las ciencias de la vida, la negación de la finalidad supone un innegable escollo, o al menos, una cierta limitación en el plano de las explicaciones científicas. Por tanto, que la finalidad constituye un principio explicativo parece a todas luces inapelable; probablemente la cuestión fundamental en litigio esté en el lugar que se le otorga a ésta en el nuevo modelo científico mecanicista, que en sí mismo considerado resulta incontestable, incluso a fines del siglo XVII.

En todo caso, la cuestión había quedado definitivamente zanjada en el plano astronómico, donde el finalismo antropomórfico había cedido al infinitismo y la pérdida de espacios jerarquizados (sistema copernicano). No obstante, los filósofos cartesianos cristianos persiguen encontrar la necesaria ubicación de la causa final, pese al sostenimiento en paralelo de posiciones científicas al uso, es decir, mecanicistas. Algunos casos, como Duhamel y Malebranche, constituyen buenos ejemplos.

A este respecto, el elemento demostrativo prioritario es el de la existencia del orden del mundo. A él apelan, además de los citados, multitud de apologistas, justificando constituir éste el fiel reflejo, la prueba inquebrantable, de la existencia de una Suprema Inteligencia, que si bien no creara el mundo, al menos lo organiza y dirige. Por lo demás, el mundo puede y debe obedecer las leyes mecanicistas. De esta manera, el mecanicismo se combina sin dificultad con la finalidad.

Boyle y Hartsoeker ratifican esta posición cuando afirman que el mundo no puede consistir en un mero concurso fortuito de átomos; por lo que debe darse una Inteligencia ordenadora que lo sustenta y dirige.

En su *Traité de l'existence de Dieu*, Fénelon (refutador de Spinoza) insiste en las pruebas demostrativas basadas en el orden del mundo, aunque considera de mayor relieve las pruebas esencialmente metafísicas, cartesianas.

El Padre Malebranche, defensor del finalismo en *Recherche de la vérité* (1674), incide más precisamente sobre un movimiento de impulsión inicial que Dios otorga al mundo, lo que supone claramente una preordenación al mecanicismo; por lo demás, el orden del mundo aparece como una consecuencia necesaria del desarrollo de las leyes mecanicistas del movimiento, las cuales pueden explicar por sí mismas la formación del cosmos, previsto y preordenado, obviamente, por Dios, su creador (*Recherche*, Libros II, IV y VI).

No obstante, los más contundentes vestigios de la existencia de una Inteligencia ordenadora, que justifica la causa final, se dan particularmente entre el mundo orgánico y animal. Así queda particularmente reflejado en la ya referida célebre teoría de los animales-máquina, aquella que despoja a las bestias de todo signo de inteligencia, al objeto de potenciar las habilidades artesanas de Dios, su creador; sabio constructor de autómatas, siendo éstos de un comportamiento talmente perfecto que si fuesen seres inteligentes. El argumento parece constituir la perfecta combinación entre mecanicismo y finalidad.

Al igual que Huygens, que sostiene la existencia de un Ser infinitamente inteligente, único responsable del orden y organización propios del mundo animal, el Padre Malebranche insiste en la apreciación de la finalidad como elemento explicativo, y ello particularmente evidente en relación a la observación del mundo de los seres vivos; nuevamente, sus *Entretiens sur la metaphysique* constituyen buena prueba de ello, al incidir en la demostración de la Providencia a partir de la observación y la reflexión sobre la naturaleza y el cosmos. Razones que le convierten en un cartesiano ciertamente heterodoxo.

Que a la física no compete el conocimiento de las causas finales, había pretendido Descartes en *Méditations chrétiennes*, de 1683; Malebranche quiere hacer penetrar la razón humana en el conocimiento riguroso de las causas; pero comprende que precisa para ello de la ayuda de la Revelación, ya que la razón humana es finita y, consiguientemente, falible a tal cometido (*Méditations Chrétiennes*, Xe).⁵⁵

Desprovista de la Revelación, aquella puede adoptar un punto de vista meramente científico sobre la naturaleza, esto es, basado en las leyes del mecanicismo. Solamente el punto de vista metafísico introduce la finalidad, posibilitando la inteligibilidad total de los fenómenos. La causa final es Dios mismo. A diferencia de Descartes, el Dios de Malebranche no es causa eficiente del mundo y autor de las verdades eternas; antes bien, es el Ente Sabio cuya

⁵⁵ *Méditations chrétiennes*, de 1683, constituye una obra orientada al tratamiento de las más relevantes cuestiones de orden ontológico y gnoseológico (así, el problema de la extensión inteligible -IXe Méditation.- o la necesidad del concurso de la Revelación en el plano del conocimiento -Xe Méditation.-).

Voluntad sigue el orden propio del Verbo eterno (La Raison éternelle). Dígase, por tanto, que a la inteligibilidad mecánica se superpone la inteligibilidad metafísica, que precede y explica aquella de modo absoluto.

La naturaleza se convierte así en imagen de la magnificencia de Dios, su Creador. Todo en ella, toda criatura, sirve a su glorificación; incluido el hombre, que no ostenta ya el estatus de privilegio propio de la cosmovisión antigua y escolástica. Y no precisamente por su identificación con el resto de las criaturas, a la manera en que lo entienden escépticos y libertinos de la época, sino antes bien por su natural tendencia a la santificación en la contemplación de Dios, luz y centro absoluto del universo. El mismo hombre constituye la simbiosis entre el universo de la Naturaleza y el universo de la Gracia.

Por su parte, la creación constituye un acto de elección libre por parte de Dios, que plantea con ella las vías más sencillas de desarrollo y acabamiento de su obra, medidas y dispuestas con precisión y sabiduría supremas. Esto es, el mejor de los mundos posibles en relación al deseo divino, pero que comporta necesariamente imperfecciones, el desorden y el mal.

Precisamente en *Entretiens sur la Metaphysique*, Malebranche sostiene que, antes bien que por la perfección de sus criaturas, que obviamente en modo alguno son perfectas, el mundo se explica principalmente por la Sabiduría de su Creador, encarnada en la simplicidad y uniformidad de su conducta, y puesta ésta de manifiesto en las vías de desarrollo de su obra (la creación).

Ello evita el antropomorfismo propio de la visión tradicional de un Dios paternal, en actitud de ocupación en la perfección y bienestar de sus criaturas; antes bien, por el contrario, tal afirmación parece denotar la existencia de un Ser supremo indiferente al destino individual de aquellas, siempre perfectibles; lo que bien puede comprometer al cristiano Malebranche con el movimiento escéptico y libertino, simbolizado en la doctrina de su coetáneo B. Spinoza.

La ausencia de antropomorfismo y privilegios ontológicos en el universo metafísico de Malebranche, donde Dios lo significa todo, implica que, en efecto, tanto el domino de la naturaleza (materia) como el de la gracia (espíritu) obedezcan a una misma legalidad, siendo ésta la propia de las leyes mecanicistas. De esta manera se produce la simbiosis perfecta entre mecanicismo y finalidad, siendo la causa final Dios, exclusivamente, quien, de forma ejemplarizante, se manifiesta y actúa conforme a su propio decreto; esto es, las leyes mecanicistas.

De esta manera, Dios se convierte en el perfecto artesano, quien mediante

el acto inicial de la creación, organiza el mundo, la materia, poniendo a punto los resortes de su mecanismo, de modo que el universo-máquina creado prosiga en solitario, *per se*, su desarrollo y acabamiento propios; y ello conforme a reglas simples y uniformes, inalterables.

Causa eficiente y causa final se dan de esta manera la mano, en función de un decreto divino inicial, sin ofrecer resistencia la una a la otra, aun siendo divergentes en su naturaleza; esto es, de una forma justa y sabia. Con ello, la legalidad del mundo de la naturaleza, que encadena en su desarrollo las diversas causas secundarias, acude al encuentro de un Dios legislador y ordenador, única y exclusiva causa final.

De esta manera, según Malebranche el mecanicismo no comporta riesgo alguno a la finalidad, constituyéndose, por el contrario, en su aliado y colaborador necesario. La idea de universo-máquina sugerida por el mecanicismo comporta la de ensamblaje organizado conforme a un fin decretado de antemano, y solícito al desarrollo y explanación del proyecto anticipado por la causa final.

En cuyo caso, el mecanicismo no sirve en modo alguno a combatir la finalidad, sino antes bien al ataque de su legítima adversaria, la antigua física de las cualidades ocultas practicada particularmente en el Renacimiento, postura en la que Malebranche parece coincidir en alguna medida con Descartes, su Maestro.

A fines del siglo XVII la finalidad se abre claramente un discreto camino en el nuevo esquema científico surgido de la nueva física. En este sentido, la idea de orden del mundo supone un perfecto aliado a su consideración científica, pues le permite quedar instalado en la trastienda del mecanicismo, además de posibilitar una óptima adecuación, incluso connivencia, con dicho sistema. De este modo, el orden mecanicista requiere definitivamente de un Mecánico que lo idee y preordene, de forma sabiamente calculada.

Introduciendo el mecanicismo en el propio seno de la teología, al objeto de salvaguardar la preeminencia de la causa final, la doctrina del Padre Malebranche induce a nuevas formas de consideración de la materia, alejadas del cartesianismo ortodoxo; en ocasiones, expuestas a su asimilación a la doctrina del tenido por jefe de libertinos y ateos, su coetáneo Spinoza.

B. Movimientos doctrinales y heterodoxias espirituales

Al servicio de la conformación de una nueva cosmovisión habrían contribuido, además, algunos movimientos espirituales heterodoxos, así como determinados espíritus libres, caracterizados por la incredulidad y el pensamiento disidente.

En general, a partir de la Baja Edad Media se viene imponiendo una bifurcación de las tendencias doctrinales; unas expresan el afán de erudición y la vuelta al pasado clásico pagano (filosofía griega); otras lo combaten en actitud de claro menosprecio (*mépris du passé*), al objeto de apuntalar el edificio levantado por la Escolástica en favor de la *ancienne philosophie*. Así se explicaría el papel de Descartes frente al pirronismo renacentista.

No obstante, las tendencias espirituales de una época convulsa son necesariamente diversas y heterogéneas, escasamente simplistas y particularmente eclécticas; hasta tal punto, que del extenso y complejo periodo que va del Renacimiento a 1700 se suceden y superponen una diversidad de movimientos doctrinales de toda índole. Algunos son claramente herederos de la erudición renacentista (libertinos); otros, por el contrario, aparecen enemistados con dicha tradición, tildándose mayormente de rigoristas doctrinales (jansenistas); algunos, eruditos cristianos, ajenos mayormente a la estricta ortodoxia religiosa (Pascal, Richard Simon) o bien declaradamente cismáticos (protestantes). De entre todos ellos, algunos son heterodoxos propiamente religiosos o espirituales; otros lo son igualmente de naturaleza política.

El hecho es que en torno a 1650 el panorama es ciertamente enrevesado, eclosionando finalmente tendencias heterodoxas que ya germinaban en el Renacimiento. Algunos de estos movimientos destacan por su complejidad e influencia doctrinal a fines de siglo.

A la excepción del jansenismo, que constituye un relevante movimiento religioso rigorista,⁵⁶ destacan por su influencia protestantismo, libertinaje erudito y el peculiar movimiento de literatura filosófica sediciosa y clandestina. Todos ellos

⁵⁶ El *jansenismo* está considerado una desviación herética del agustinismo francés, y en tanto que tendencia religiosa y doctrinal de carácter rigorista se alza también como movimiento político radicalmente contrario al galicanismo en sus pretensiones de identificación del poder terrenal y espiritual en la persona del rey. Críticos del despotismo francés, simbolizado en la monarquía absolutista, y simpatizantes del movimiento jansenista son dos cartesianos polemistas: Fénelon y el referido Boulainvilliers. Fénelon es un notable refutador de Spinoza. Respecto a Boulainvilliers, parece un divulgador y apologeta del pensador holandés. (Ver J. Touchard *Historia de las ideas políticas* (Capítulo VIII, *Ocaso del absolutismo*; Sección Primera; pp. 279 a 286). Por lo demás, el movimiento disidente francés expresa su mayor relevancia a fines de siglo, coincidente con la ruptura de la apologética cristiana a consecuencia de la deriva escéptica del cartesianismo (Véase el Capítulo Tercero de esta Primera Parte).

son hijos de la erudición renacentista, y por tanto, movimientos intelectuales de naturaleza inequívocamente crítica y disidente. Existen, además, otras tendencias minoritarias relevantes (quietismo, pelagianismo), amén de sectas diversas que ofrecen en su conjunto un panorama doctrinal inusualmente ecléctico. Sin olvidar la relevante y peculiar figura de Pierre Bayle, cuyo *Dictionnaire philosophique et critique*, de 1697, constituye el primer compendio moderno de filosofía. Una actitud erudita no exenta de preocupación religiosa (fideísmo).

El Protestantismo

La tendencia a la disidencia religiosa se hace particularmente significativa a la época a partir del cisma que supuso la Reforma protestante; auténtico ejemplo de afirmación de la libre conciencia (libre examen bíblico) respecto de la ortodoxia religiosa imperante (Santa Sede Romana).

Debido a la connivencia existente entre el Papado y los poderes públicos, heredada de formas de organización políticas medievales (teocracias), con frecuencia algunas tendencias espirituales heterodoxas de la época constituyen focos de disidencia política; particularmente en Francia, donde la monarquía absolutista de Luis XIV organiza la persecución y hostigamiento de las heterodoxias hostiles al catolicismo y la monarquía. Así sucedió particularmente con el jansenismo y el protestantismo; el primero (como se verá oportunamente) termina por replegarse sobre sí mismo, dando algunas discretas muestras de combate político; en cuanto al segundo, se dispersa y expande allende las fronteras del país católico, en busca de una tierra de asilo.

A finales del siglo XVII, Holanda constituye un semillero de sectas políticas y doctrinales que explican la ausencia de una ortodoxia intelectual y política en un país de comerciantes y navegantes, abierto al orbe y las novedades de ultramar. En aquellas latitudes, la expansión del comercio había abierto nuevas rutas marítimas a una clase social económicamente pujante y medianamente culta (burguesía), que se sacude vigorosamente el yugo servil de los antiguos poderes absolutistas y que busca en sus autoridades políticas el reflejo del espíritu de igualitarismo social y tolerancia pública que les caracteriza.

A este periodo de prosperidad contribuye sin pretenderlo, y de manera decisiva, la mencionada política contrarreformista del rey francés Luis XIV, que, al tiempo que proscribía el protestantismo en los territorios bajo su dominio, provoca la huida hacia Holanda e Inglaterra de los partidarios de la causa perseguida. De hecho, los protestantes franceses (*huguenotes*) no volverán con garantías a su patria hasta 1710. De este modo, las causas política y religiosa se dan la mano en una alianza reforzada por los sucesivos triunfos de los reformadores en Inglaterra,

coronados en 1689 con la subida al poder de Guillermo de Orange. Como jefe de los protestantes franceses se erige Pierre Jurieu, denunciando públicamente al Papado como aliado de Luis XIV y del estado absolutista.⁵⁷

Para reforzar la acogida a la causa perseguida, entre 1690 a 1715 se desencadena en Holanda una ofensiva intelectual de envergadura, cuyo exponente más popular se pone de manifiesto en la publicación de las denominadas *Gacetas Literarias*, reflejo intelectual de una élite social en auge caracterizada por el liberalismo político y la tolerancia doctrinal. En este sentido, en los años finales del siglo, se cuentan ya por miles los libreros y editores que habitan Amsterdam (alemanes, franceses, ingleses, judíos, y propiamente holandeses) que demuestran estar dispuestos a burlar la censura religiosa militante (también calvinista) para publicar, ya sea nominal o anónimamente, un buen número de libros condenados y prohibidos en los países católicos (Francia y España, principalmente). Paradójicamente, será en este escenario de persecuciones y condenas, tamizado por la arrogancia y valentía de algunas mentes críticas y audaces, donde saldrán a la luz obras filosóficas de enorme relevancia; así, las de Spinoza (*Tratado Teológico Político* y *Ethica*, particularmente), y que serán igualmente objeto de difusión a partir de los focos intelectuales liberales asentados en los Países alejados de la influencia católica; por otra parte, no sin dificultades, por tratarse éstas de obras de carácter francamente crítico y contestario.⁵⁸

En Inglaterra triunfa el calvinismo. La subida al poder de Guillermo de Orange representa el triunfo político de la libertad de conciencia. De este modo, el desarrollo de la libertad religiosa había favorecido el establecimiento de un marco de libertad política que se concreta en la gestación de un gobierno de tolerancia y resistencia hacia la autoridad de Roma; con lo que el calvinismo toma asiento y refuerza. Reconocida ahora como potencia enemistada con la política absolutista de la vecina católica Francia, Inglaterra se ufana en la crítica de los abusos de poder de los todavía defensores del derecho divino. La libertad política favorece la libertad de comercio. En poco tiempo, Holanda e Inglaterra amplían su poderío económico; de igual modo, el prestigio comercial contribuye al prestigio y expansión del calvinismo.

⁵⁷ No obstante, las relaciones entre la Santa Sede y la monarquía absolutista francesa no serán particularmente amistosas. El denominado *galicanismo*, que encarna la monarquía francesa, otorga al soberano no sólo el poder terrenal sobre sus súbditos, sino incluso la representación del poder espiritual, lo que obviamente levanta los celos de Roma. Véase Benassar, *Historia moderna, Capítulo XX, La Francia de Luis XIV, de 1661 a 1685*; pp. 589 a 614).

⁵⁸ En 1579, mediante la Unión de Utrecht, las siete provincias del norte de los Países Bajos se habían proclamado independientes de España abrazando el protestantismo, en oposición al Flandes católico que permanece leal a la corona española. Por otra parte, el calvinismo se había convertido en la religión oficial de Holanda, instaurando su propia ortodoxia, que algunos intelectuales se habían atrevido igualmente a desafiar.

"Le temps est venu de l'hétérodoxie, de toutes les hétérodoxies; des indisciplinés, des rebelles, qui, pendant le règne de Louis XIV foisonnaient dans l'ombre, et n'attendaient que le signal de la libération; des savants, qui vont refuser d'accepter la tradition sans la contrôler; des jansénistes, qui vont ranimer leur flamme jamais éteinte; des piétistes de toute espèce; des exégètes; des philosophes."⁵⁹

No obstante las ortodoxias se instalan y guarecen también en los estados tolerantes; así ocurre con el calvinismo en Inglaterra, y particularmente en Holanda, donde en torno a 1670 éste se encuentra en connivencia con influyentes núcleos de poder, pretendiendo desautorizar los poderes públicos instaurados (gobierno de Jan de Witt) y cercenar las libertades otrora demandadas.

Este es el sentido de la obra de algunos librepensadores ingleses y holandeses, que se ven igualmente hostigados por élites de influencia política, al pretender aquellos que el poder civil controle al eclesiástico; tales son los casos de Thomas Hobbes (*De cive*, 1642, *Leviatán*, 1651), Hugo Grocio (*De imperio summarum potestatum*, obra póstuma), y por supuesto de Spinoza, quien se determina a la confección del *Tractatus* a partir del conocimiento de las maniobras de la familia de los Orange para intentar recuperar el poder político en alianza con el calvinismo, y destronar así el referido gobierno liberal de Jan de Witt.

En cuanto a la situación de hostigamiento y persecución del protestantismo francés de parte del monarca absolutista, los calvinistas franceses habrán de constituir un sólido movimiento doctrinal que toma igualmente cariz político, sirviendo en ocasiones deliberadamente de vehículo de transmisión y divulgación del escepticismo filosófico como foma de contestación y combate contra la férrea monarquía francesa. No obstante, su papel es igualmente comprometido, pues constituido el calvinismo la religión oficial de Holanda, ella misma habrá de ser objeto de enconada controversia por parte del movimiento escéptico más contumaz (spinozismo), y que alimenta multitud de sectas diversas que, como se ha referido, configuran el complejo panorama doctrinal del país.⁶⁰

⁵⁹ P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, Première Partie, Chapitre. IV: Hétérodoxie*; pp. 72 a 89.

⁶⁰ Algunos calvinistas cooperan en la difusión del cartesianismo, así como en el comercio de libros prohibidos de la época, como forma de hostigamiento hacia la política opresiva del rey francés. Por este medio llegan a Francia buena parte de las obras perseguidas y que se sitúan en la línea doctrinal del escepticismo y el librepensamiento (Véase P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution; Première Partie*). No obstante, su papel como religión oficial se subvierte en la propia Holanda, siendo el mismo Spinoza quien denuncia la política censora e intolerante del Estado calvinista, que, a su juicio, cercena la libertad de conciencia y de opinión que, por otra parte, anhela conquistar para su causa en el país vecino. (Véase el Prólogo al *Tratado Teológico Político* (pp. 7 a 14).

El libertinaje erudito

El movimiento de los libertinos eruditos constituye una de las tendencias disidentes de la época más notables. Su influencia llega hasta Spinoza, a quien adoptan como su emblema. Por la propia tendencia de su pensamiento, soterrado y disoluto, la historiografía filosófica califica el movimiento de inestable y escurridizo. G. Naudé, G. Patin, La Mothe Le Vayer, I. La Peyère, entre otros muchos silenciosos irreverentes, se constituyen en afanosos defensores de la incredulidad y la disidencia, a partir de sus declaradas simpatías por la erudición y los grandes viajes; una mentalidad abierta a las novedades que justifica su denodado combate hacia las posiciones doctrinales de la tradición judeo-cristiana y los poderes absolutistas reinantes.

La pervivencia más o menos azarosa de la corriente intelectual permite su contribución a la difusión del cartesianismo, particularmente de la doctrina de Spinoza en Francia, país donde la monarquía absolutista encabezada por Luis XIV hostiga y combate duramente al movimiento. Su protección en Holanda y Países Bajos les ofrece una posición de privilegio para la lucha antirreligiosa y disidente, y que ya mantienen los protestantes.

La corriente contribuye a la difusión del escepticismo renacentista, sirviendo de enlace entre Montaigne y las corrientes irreligiosas del siglo siguiente, aglutinadas simbólicamente en la figura de P. Bayle.

La literatura filosófica clandestina

Este panorama filosófico caracterizado por heterodoxas inquietudes intelectuales e intrigas políticas diversas favorece la aparición de un clima literario de naturaleza clandestina que habría de revelarse particularmente fructífero hasta las puertas mismas de la Revolución Francesa (1789).

Hacia finales del siglo XVII ven la luz dos tratados clandestinos de enorme repercusión: *La Religion des Hollandais* de J. B. Stouppe, fechado en 1673 y *La Religion du chrétien*, atribuido a Yves de Vallone, datado entre 1699 y 1705. Ambos constituyen obras emblemáticas vinculadas al corpus de literatura filosófica clandestina o conjunto de obras filosóficas de contenido crítico de la moral, la religión y el estado, y que circulara en Europa en copias manuscritas entre fines del siglo XVII y fines del XVIII, sorteando los cauces de la imprenta al objeto de evitar su presumible censura. El carácter manuscrito de dichas obras determina su plausible manipulación, no en vano son son textos esencialmente combativos y de controversia.

La guerra franco-holandesa (1672 a 1678) supone un decisivo acicate a la literatura clandestina, que ve incrementar sus motivaciones de disidencia y burla de los canales de comunicación con los poderes opresores (mayormente, monarquía absolutista francesa). La circulación y comercio de obras prohibidas se canaliza también por mar. La disidencia intelectual y política remueve las entrañas mismas de las autoridades tradicionales (Iglesia y estado) con el afán de su derrocamiento. La lucha anticartesiana de fines del siglo XVII se nutre del conflicto intelectual promovido por los libertinos eruditos, desde el Renacimiento.

P. Bayle

Pierre Bayle constituye una peculiar figura erudita; considerado escéptico o fideísta (en todo caso, ecléctico) simboliza como pocos la heterodoxia doctrinal de la época. Su confección entre 1647 a 1706 del célebre *Dictionnaire historique et critique* le supone una notoriedad certera, en una época de enormes turbulencias espirituales. Confeccionado en forma de biografías, constituye una obra de contenido religioso y filosófico, donde se define su personalidad intelectual moderna y tolerante. Algunos de entre sus artículos constituyen auténticos compendios de cuestiones filosóficas de la época a los que imprime su visión personal (artículos *Rorarius* o *Spinoza*).

Otros movimientos doctrinales

Grandes movimientos doctrinales de la época, cobijan otras pequeñas corrientes de disidencia y heterodoxia de naturaleza religiosa y/o política, algunos de origen antiguo o medieval y reaparecidos a partir de la erudición renacentista: quietismo, pelagianismo, arrianismo, anabaptismo; arminianos, anabaptistas, socinianos; en conjunto, un universo doctrinal de heterodoxia y disidencia al que la Iglesia y los poderes públicos absolutistas combaten firmemente, y que poco a poco labran el camino de la quiebra de la autoridad doctrinal y política, que se precipita a fines del siglo XVII.

C. La Iglesia: Contrarreforma y Misiones

El propósito de contención del dogma

La Iglesia en el siglo XVII simboliza la ortodoxia religiosa en una época de grandes controversias doctrinales endógenas y amenazas externas. Debe, por tanto, aparecer como el resguardo y centila de una fe permanentemente amenazada por el surgimiento y deriva del escepticismo triunfante, y que, tras

siglos de acuerdo y convivencia con el pensamiento pagano (Escolástica), ve derruido el edificio doctrinal de la Cristiandad en la inevitable ruptura de la cosmovisión antigua.

Las circunstancias que describen el estado de la Institución a fines del polémico siglo XVII se definen por la Contrarreforma, que orienta su estrategia doctrinal en una doble y paralela dirección; de contención y de expansión del dogma.

De una parte, la necesidad de contención del dogma derivado del apremio por el combate del escepticismo reinante (cartesianismo exacerbado) determina un ambiente de fuertes querellas internas entre las diversas órdenes religiosas. Las unas orientadas a la búsqueda del acuerdo con el movimiento escéptico; las otras, prestas a evitar el roce y buscar el alejamiento de dichas tendencias, en un ejercicio deliberado de disenso respecto al mundo pagano y repliegue doctrinal sobre sí mismas.

Dicho ejercicio de contención del dogma, representado en la denominada *Contrarreforma*, es pertinaz. Surgida como estrategia doctrinal de combate al servicio de la ortodoxia religiosa romana, y orientada a resguardar el dogma o doctrina de la Iglesia, ésta presenta una doble línea de actuación: inicialmente, contra los efectos devastadores del cisma que Lutero representara, y posteriormente, ante la ofensiva escéptica derivada de los avances del cartesianismo y sus secuelas, que se recrudece en los últimos decenios del siglo, y desarrolla y afianza como influyente contra-poder doctrinal.⁶¹

Notoria especialmente en Francia, país que acusará en gran medida los efectos disgregadores de la Reforma religiosa, la crítica y persecución religiosas del cartesianismo cobra inusitada fuerza durante el reinado de Luis XIV (1643-1715), momento en el que la Iglesia católica se había constituido en la depositaria absoluta e indiscutible de las verdades cristianas universales, y por tanto en el poder legitimado para llevar a cabo el combate contra la impiedad, simbolizada ésta en el cartesianismo, particularmente en su vertiente crítica y demoleadora de los dogmas de fe y de los principios en que asentaba la visión antigua del mundo.

⁶¹ La Contrarreforma en Francia se adhiere a figuras relevantes de la historia del pensamiento (el obispo Bossuet o el Padre Malebranche). La necesidad de alianzas internas contra el peligro fehaciente del escepticismo posibilita la formación de una estrategia común de combate que aparta transitoriamente las divergencias endógenas de la Iglesia, y que partieran de la Reforma protestante. En 1685 se lleva a cabo la Revocación por Luis XIV del Edicto de Nantes, que confería cierta tolerancia a los calvinistas; y en torno a 1700, la religión de los chinos (a partir de las misiones católicas en Oriente) se convierte en un problema fundamental para la Europa cristiana; en consecuencia, afloran en este periodo con rotundidad las desavenencias internas acalladas en el seno de la Iglesia y el panorama general de hostigamiento y combate de la disidencia religiosa se debilita y complica sobremanera.

En este sentido, y particularmente desde el cisma de Lutero, la idea de obediencia viene a constituirse en cuestión fundamental de la dogmática cristiana, piedra angular de su política contrarreformista, y que en la católica Francia establece un doble nivel de preeminencia: obediencia del creyente a Dios, y obediencia del súbdito al rey, como su representante divino en la Tierra. Al frente de la política religiosa del estado francés y de la Iglesia se alza la ingente figura de Bossuet, obispo de Meaux. Como prelado defensor de las verdades universales de la fe, su vida y su obra estarán dedicadas a la crítica entusiasta del sentimiento disidente, de las verdades y opiniones libres; de la denominada desde la Edad Media *herejía*.

Su obras *Discours sur l'histoire universelle* (1681), *Défense de la tradition et des Saints Pères* y *La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (algunas de ellas incabadas) supondrán una contundente y vigorosa crítica del escepticismo religioso y sus derivaciones políticas, encumbrado éste en las obras de los críticos coetáneos de la Escritura y del Estado, Richard Simon y Baruch Spinoza.

Hombre de vasta cultura, el obispo Bossuet es conocedor de la corrosiva literatura libertina y sediciosa de la época, de las discusiones filosóficas y científicas entabladas por sus coetáneos (acerca del conocimiento de las tierras australes, de los estudios sobre el descubrimiento de otras civilizaciones, de la *nouvelle physique*; etc.), lo que le acarreará no pocas encrucijadas intelectuales a propósito de su defensa de la pretendida universalidad del catolicismo.

Por lo demás, el movimiento contrarreformista presenta una doble faz. De una parte, aparece una clara intención apologética (defensa dialéctica contra el paganismo), y que constituye la herencia que durante siglos la Iglesia sostuvo frente al paganismo, en sus múltiples facetas; así ejemplificada en la tenacidad de la tarea desarrollada por los denominados Padres Apologistas. De otra parte, la contención del dogma se expresa en variadas formas de represión de la incredulidad, desarrolladas igualmente en siglos precedentes, y a las que la Institución eclesial se emplea con vigor y contundencia exacerbada (Inquisición), y cuyos métodos habrán de ser por siempre cuestionados en la historia del pensamiento y la humanidad.⁶²

En lo tocante a la relevante tarea apologética, ésta sirve de hilo conductor a la presentación de las diversas órdenes religiosas, particularmente en Francia, país donde, como se ha referido, la Contrarreforma encuentra su mejor aliado en el

⁶² La Contrarreforma se sirve de la Inquisición como conjunto de instituciones religiosas orientadas al combate de la herejía; sus tribunales se constituían en el marco del poder real o local, sin constituir institución específica: sus procedimientos (interrogatorio) y penas incluían la tortura y la muerte. Sus orígenes medievales se localizan en el sur de Francia, en el combate medieval contra cátaros y albigenses. Progresivamente su ámbito de actuación se dirigió hacia América y países protestantes.

galicanismo, y donde se desarrollan las querellas doctrinales de mayor relieve.

Destacan por relevancia e influencia doctrinal Port Royal (jansenistas) y la Congregación de la Oratoria. A ellas pertenecen respectivamente los dos grandes polemistas de la Francia católica, excusando a Bossuet: los teólogos Antoine Arnauld y Nicolas Malebranche, quienes manteniendo un mismo propósito (la contención y crítica del spinozismo), se verán inmersos entre ellos en una de las más relevantes querellas suscitadas en el contexto de la lucha contra el libertinaje y la incredulidad: el problema filosófico-teológico de la noción de extensión cartesiana aplicada a Dios.⁶³

En torno a 1690, la apologética cristiana se desmembra y polariza; el jansenismo, otrora comprometido en controversias paralelas con la Santa Sede y la Compañía de Jesús, se desliga de su tarea apologética de combate, replegando y reorientando su pietismo hacia la tarea pedagógica. A este periodo de su particular tarea evangelizadora pertenecen sus obras más célebres, entre las fundamentales *La logique ou l'art de penser*, o *La moral pratique des Jesuites*.

En cuanto a la Oratoria, la congregación permanece atenta a su tarea apologética y de combate, en una enérgica estrategia de contención del escepticismo liderada por el Padre Malebranche, a quien se asimila deliberadamente en medios hostiles (también religiosos) al spinozismo. La Orden parece poderosa e influyente; bien relacionada con la mayor institución científica de Francia (la célebre *Académie des Sciences*, de la que el propio Padre oratoriano es miembro) así como con altas dignidades católicas francesas (el referido Bossuet, así como el obispo Lionne) es, además, poseedora de una valiosa biblioteca que por aquella época concita el interés erudito de la Cristiandad.⁶⁴

La estrategia apologética de la Orden pretende la acomodación de los postulados del cartesianismo a los principios de la fe; para lo que se sirve con habilidad de su filiación agustiniana. La tarea, pues, parece tomar el relevo al propio Padre San Agustín en su lucha contra los escépticos (*Contra Académicos*), de quien se adoptan sus útiles estrategias dialécticas (fideísmo) en un escenario novedoso.

⁶³ La querella, que habría de durar décadas de literatura filosófica de controversia, se prolonga por su relevancia más allá de la muerte de Arnauld, en 1695.

⁶⁴ La biblioteca, ubicada en Rue Saint-Honoré de París, cuenta con alguna versión del *Tractatus* de Spinoza, así como con otras obras ceñidas al tipo de literatura de controversia y que sirven a la difusión del escepticismo y el libertinaje. Podría decirse que la Iglesia conoce las obras que combate (Véase Vernière, opus cit.).

La tercera orden religiosa de relevancia e influencia es la Compañía de Jesús, instituida oficialmente en 1540 por Paulo III; las pretensiones de su fundador Ignacio de Loyola es fundamentalmente pedagógica; su institucionalización e los países católicos supuso la defensa del paradigma renacentista del saber práctico frente al aristotelismo. Su combate contra la Reforma significó igualmente el debate por el control de centros de poder e influencia pedagógicos y de crítica de la mentalidad aristotélica que pervivía en antiguas instituciones (colegios e universidades). Sus relaciones con el poder político en Francia fueron complejas, particularmente bajo el mandato de Enrique IV, y en el que paradójicamente tiene su origen la institución de La Flèche como colegio central de la orden, destinada a la formación de élites de influencia (políticos y altos funcionarios).

Su conexión y simpatía hacia la cultura práctica y técnica del Renacimiento les posiciona contra el modelo del saber teórico escolástico. Entre los eminentes discípulos de La Flèche (principal Colegio jesuita) se encuentra Descartes; su *Discours de la méthode* participa del espíritu de esta época, así como explica su primera orientación hacia la cultura renacentista, así sea para su crítica.

La expansión del dogma y su contrapartida

A la tarea de contención del dogma arriba expresada, se añade la no menos relevante tarea de su expansión, fundamentalmente desempeñada por las denominadas *misiones*. Éstas constituyen en sí mismas un peculiar exponente religioso del papel de la ortodoxia intelectual militante frente al escepticismo.

Su interés en la expansión de la fe promueve su organización fuera de Europa, particularmente a partir de la conquista de América (1492). En la tarea evangelizadora de las misiones participan las órdenes religiosas en general; franciscanos, dominicos y muy particularmente, por su interés en la promoción de la pedagogía, la referida Compañía de Jesús, que tiene en la figura del jesuita español Francisco Javier a uno de sus indicadores en Oriente.

Si bien, la compleja tarea evangelizadora tiene sus luces y sus sombras, sus fricciones. En este sentido, el referido obispo Bossuet, buen conocedor de las misiones y su contribución a la expansión y la divulgación de la fe, y eminente autoridad de la Iglesia en Francia, colabora con la ortodoxia militante, secundada por otros influyentes Padres de la Iglesia, contra una de las congregaciones eclesiásticas: la Compañía de Jesús, a la que en torno a 1700 se le habría de acusar en el denominado *affaire des rites* de tolerancia y permisividad en la idolatría en sus misiones en China.⁶⁵ En este sentido, su amistad

⁶⁵ *Lettre au Pape sur les idolâtries et les superstitions chinoises*, P. Hazard, opus cit. p. 192 y sgtes.

con M. de Lionne, obispo de Rosalie (Turquía), fructificará en el nacimiento de una firme y comprometida alianza entre ambos prelados, cabezas visibles de una clara estrategia de defensa doctrinal contra los envites del escepticismo, lo que les habría de mantener en actitud de celo permanente y diligente denuncia de las desviaciones de la fe.

Este motivo es crucial en el advenimiento de un episodio de interés en el contexto de las querellas doctrinales de la época: la aparición en 1708 del polémico *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, obra de encargo al Padre Malebranche, de parte de su amigo el referido obispo de Rosalie (M. de Lionne), pretendiendo la confección de un texto de combate que fustigara en Oriente las semillas allí prendidas del escepticismo europeo.⁶⁶

El tratado de 1708 parece representar una clara estrategia de combate, en una doble dirección: de una parte, el ataque se dirige al pirronismo cognocitivo y al libertinaje moral encarnados en la obra de escépticos y libertinos; de otra, se aprovecharía para la crítica y denuncia veladas de determinadas posturas díscolas a la ortodoxia de parte de otros miembros de la Iglesia; entre éstos, principalmente, la Compañía de Jesús, a propósito de su supuesta permisividad doctrinal puesta de manifiesto en el ejercicio de las misiones en Oriente. Esta atribuida intención del referido *Entretien* contra la Compañía es negada por el propio autor (*Avis touchant l'Entretien*); no obstante constituye alguna de sus interpretaciones en la historia del pensamiento; y desde luego es la que la Compañía denuncia en tanto se siente atacada por la aparición del tratado, y por la que se entendería la medida de su respuesta.

La historia de las misiones cobra especial relevancia a consecuencia de estos acontecimientos, que se prolongan y recrudecen a fines del siglo XVII, y en combate con el spinozismo triunfante. De tal modo las circunstancias se concatenan, que los libertinos eruditos habrían colaborado involuntariamente a la apertura de horizontes culturales y espirituales ajenos a la Cristiandad, y que tocara a sus adversarios jesuitas la tarea de adoctrinar. Surge en Europa el problema filosófico suscitado por la consideración de la espiritualidad de otras tierras, desconocedoras del Cristianismo.

⁶⁶ En clara alusión a las misiones, los motivos del encargo al Padre Malebranche de la confección de la polémica obra serían primariamente de amistad entre el oratoriano y el obispo De Lionne. No obstante, es bien cierto que el Padre Malebranche es un pensador relevante, además de polemista de primer rango, cuya filiación agustiniana es utilizada para la refutación fideísta del escepticismo, del que la Congregación de la Oratoria pretende su acomodo. Según P. Hazard, el encargo de la referida obra al Padre oratoriano puede estar determinado, además, por su formación cartesiana, siendo por tanto un pensador proclive a la difícil tarea de adecuación entre cristianismo y cartesianismo. (*La crise de la conscience européenne*; pp. 195-96).

CAPÍTULO TERCERO. CARTESIANISMO Y VERDAD

A. Deriva de la doctrina de Descartes: el cartesianismo y la ruptura de la alianza entre piedad y verdad. Balance en torno a 1700

La simbólica fecha de 1700 supone el cénit de un periodo de intensas luchas doctrinales, iniciado entre la Baja Edad Media y el Renacimiento, y que se resuelve entre partidarios de la *ancienne* y la *nouvelle philosophie*.

Los paulatinos cambios operados desde la baja Edad Media en la idea de naturaleza, así como la crisis intelectual del Renacimiento, habían determinado el surgimiento de una nueva mentalidad, en la que la propia razón cartesiana emergía debilitada después de la eclosión de las corrientes escépticas renacentistas (Montaigne, Charron, y la teoría corpuscular de Gassendi), y donde desde el cisma de Lutero la antigua alianza entre la dogmática cristiana y la razón escolástica había quedado confinada a estrechos márgenes de autoridad.

Entre 1650 y 1700, la historia del pensamiento prolonga el combate ya iniciado en los siglos precedentes entre la formulación filosófica (Escolástica) y las crecientes tendencias escépticas; y lo hace merced, entre otros, al valioso soporte de un antiguo instrumento dialéctico, el fideísmo, único bastión intelectual del que aprovisionar una razón debilitada (Pascal), que no puede ya elaborar *per se* una coherente interpretación de la realidad, sin caer por ello en las lagunas insalvables de la finitud del sujeto cognoscente (Descartes).

En efecto. Habíase visto cómo en muy corto espacio de tiempo, desde la aparición en 1637 de *Discours de la Méthode*, la doctrina de Descartes se convierte en hegemónica. De ello da buena prueba el denominado *cartesianismo*, esto es, el conjunto de desarrollos de la filosofía del Maestro que se extiende progresiva y exitosamente en Europa, todavía en vida del autor, y que perdura a lo largo y extenso del siglo XVII hasta prácticamente el surgimiento del movimiento ilustrado, en el siglo siguiente.

Los primeros desarrollos del cartesianismo, hasta 1650, suponen a un tiempo la constatación de su hegemonía (método) así como de sus aspectos mayormente deficitarios (metafísicos): éstos últimos, el problema de la incomunicación de las sustancias y el consiguiente conflicto de la relación causal, problemático en cuanto a la definición escolástica de sustancia.⁶⁷

⁶⁷ En efecto, al inicio el éxito del método cartesiano revierte en la explicación de la naturaleza y la consiguiente formulación de una nueva física, desatendiendo los aspectos metafísicos, en tanto que

Utilizado por las diversas corrientes escépticas contemporáneas, de 1650 a los primeros decenios del nuevo siglo, el cartesianismo triunfa rotundamente en Europa, a expensas, obviamente, de la progresiva expulsión de la fe del ámbito del discurso filosófico. Ello determina que, después de la difusión de las obras de Spinoza (de 1677 a 1680), las dificultades de acomodación de la doctrina de Descartes al sentimiento cristiano se acrecienten notablemente. El combate por la conciliación de Dios con un esquema físico mecánico donde el infinito cobra carácter de realidad es arduo y previsiblemente infructuoso para los partidarios de la fe, que, no obstante, mantienen una pertinaz defensa.

Ésta que sigue es una sucinta síntesis del panorama general de propagación y afirmación de la *nouvelle philosophie*, a medida que la herencia cartesiana de los primeros decenios del siglo se torna intelectualmente desafiante al sentimiento religioso, y donde la antigua alianza existente entre piedad y verdad, por la que igualmente abogara el Maestro Descartes, ve agrietada paulatinamente su sólida base, forjada a través de siglos de mutua y sacrificada conciliación.

B. Relevancia del cartesianismo en Holanda. La figura de B. Spinoza

El cartesianismo en Holanda tiene sus peculiaridades. Excepción hecha del calvinismo, que al discurrir del siglo se convierte en la religión oficial, en general la situación de tolerancia doctrinal y permisividad de culto presenta claras divergencias respecto del resto del continente. En este contexto destaca por su influencia la crítica de las tradiciones y la superchería; y entre éstas, la crítica bíblica.

La crítica de las tradiciones y la superchería. La crítica bíblica

El gusto de la época por la erudición, heredado del Renacimiento, se orienta en los desarrollos del cartesianismo holandés hacia la crítica de dogmas y tradiciones, lo que incluye la crítica bíblica.

En efecto; en línea con el debate astrológico suscitado en torno a 1680 a propósito de la aparición de nuevos cometas, desarrollado ya en el seno de la nueva física, la crítica de milagros, oráculos y magia constituye otro referente significativo de la crítica de las tradiciones y la superchería desarrollada en el

problemáticos a la ortodoxia filosófica dominante (Escolástica); así, por ejemplo, el problema de la definición de la sustancia a partir de la noción cartesiana de extensión. Los sucesivos avances del cartesianismo (spinozismo, principalmente) pretenderán una explicación comprensiva de la realidad (cosmovisión), que terminará por desacreditar el credo religioso. A l combate de las posiciones irreligiosas se aprestan los coetáneos Leibniz y Malebranche, entre otros.

cartesianismo tardío, y coronada en la decisiva crítica bíblica desarrollada por Richard Simon y Baruch Spinoza.

Habría que remontarse a la polémica astrológica suscitada por influyentes pensadores renacentistas, tales que Pomponazzi, Pico de la Mirandolla, Savonarola, Cardano o Vanini, y que constituye un elemento más que motiva el gusto heterodoxo de algunos espíritus del siglo XVII, compartiendo con los padres del ocultismo y la filosofía hermética el problema de la ubicación del hombre en un mundo de dimensiones nuevas, hasta la fecha desconocidas, y donde las fuentes y principios del conocimiento son ampliamente cuestionadas.

A la par que origen de honda problemática, la preocupación astrológica había constituido para la inquietud intelectual renacentista un caudal de conocimiento y un asidero espiritual, allí donde el hombre entiende sus capacidades humanas debilitadas (razón), y su destino sometido a leyes que exceden su minúsculo poderío, localizado esta vez en el poder omnímodo de los cuerpos celestes.

También los pensadores críticos del siglo XVII heredan la lucidez de los grandes filósofos renacentistas, preocupados por el papel de la libertad humana en un orden cósmico sometido a leyes naturales inexorables, y en el que de forma creciente se atreven a vislumbrar la futura distinción entre los aspectos míticos y racionales de las explicaciones científicas (Ilustración), tachando de fenómenos ignotos o desconocidos aquellos elementos de naturaleza sobrenatural. Ello implica ya la denuncia de la ignorancia como elemento definitorio de la mentalidad vulgar. De esta manera, el saber cobra el sentido de una iniciación esotérica, en la medida en que su objeto resulta inasequible a las mentes no versadas.

De aquí la identificación ya cimentada en el Renacimiento entre ignorancia y superstición, estado espiritual éste que convierte las explicaciones de los fenómenos físicos ordinarios en fuente de temores infundados y de disquisiciones de naturaleza incomprensible e inabordable.

Como se ha referido, dicho aspecto iluminista de la tradición filosófica renacentista habría de ser recogido por los pensadores críticos del siglo XVII, que lo aplicarán fundamentalmente a la crítica de la cosmovisión cristiana y del dogmatismo cognoscitivo implícito, en todas sus manifestaciones.

Ello explica la relevancia en época moderna de cuestiones filosóficas tales como la negación del milagro, la crítica de la astrología, la magia y los encantamientos; si bien, y a diferencia de sus predecesores escolásticos, la

intención de los modernos no está en reconocer a la fe el papel de elemento neutralizador de la superchería (Inquisición), sino por contra, en la denuncia del poder de su influencia y la de sus autoridades (mayormente, la Iglesia) como avezadas instigadoras de la creencia en la existencia de hechos sobrenaturales e ignotos, de los que valerse para amedrentar y así dominar la voluntad del vulgo.⁶⁸

Sea cual fuere el ámbito de su plasmación, la cultura del Renacimiento había plantea ya abiertamente el conflicto prototípicamente moderno entre libertad y dogma, sea éste de naturaleza física, moral o religiosa, cuestión que la obra de los modernos recoge y acentúa, deliberadamente.

*"De aquí esa suerte de tensión profunda entre la instancia humanística del Renacimiento, que opone el obrar libre del hombre al determinismo natural, y la concepción de un renacer inscrito en una frecuencia cíclica que parece subordinar todo acontecimiento de la historia humana a los movimientos celestes. De aquí también el esfuerzo por asegurar la iniciativa del hombre mediante un trabajo de distinción y profundización que separe asimismo en el seno de la astrología cuanto es rigurosa concepción naturalista de la posibilidad de decisión y de opción individuales, sin renunciar empero a los derechos de la razón y de la ciencia..."*⁶⁹

Como se sabe, las fuertes resonancias de la polémica astrológica renacentista, presentes igualmente en la configuración de la física nueva (Galileo), tienen su momento de eclosión hacia fines de 1680 con la referida aparición de un cometa desconocido en los cielos, hecho que recoge la literatura filosófica de la época (Bayle). Para los creyentes, la aparición de dicho fenómeno constituía la manifestación de un mal presagio: el anuncio al hombre por parte del poder divino del advenimiento de grandes males públicos, de catástrofes. Para los modernos, por el contrario, constituía una nueva posibilidad de desacreditar la tradición filosófica y científica del Mundo Antiguo.⁷⁰

En 1686 aparece una obra de enorme repercusión: *Histoire des oracles*. Su autor, el cartesiano Fontenelle, se ocupa en la crítica de la tradición de los

⁶⁸ Nótese hasta qué punto la tradición pagana renacentista alimenta algunos espíritus críticos de la época en su identificación entre superstición e ignorancia (Spinoza). Lo que sirve a debilitar y desacreditar el papel desempeñado por la Contrarreforma como elemento de utilidad a los fines de represión de la heterodoxia; una disidencia religioso-política, en ocasiones clandestina, que como se aprecia vehicula soterradamente en algunos lugares de Europa burlando hostilidades y persecuciones, y que fructifica en el triunfante movimiento escéptico en torno a 1700.

⁶⁹ E. Garín, *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos* (p. 54).

⁷⁰ En sus obras (*Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre de 1680* (de 1683), y *Lettre à M. L. A. D. C., docteur de Sorbonne. Où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur* (de 1682), Bayle critica esta opinión delatando el origen pagano de la creencia y su perpetuación en la tradición cristiana a través de los siglos.

oráculos, mediante la que el creyente decía presentir en su espíritu el poder revelador de lo sublime. La obra desacredita el oráculo como farsa ceremonial, de origen pagano, al servicio de los poderosos, que encontraban en ella los medios de utilizar en beneficio propio la credulidad pública; acontecimiento que se explica merced, de una parte, a la ignorancia del pueblo, y de otra, a la impostura de los poderosos. Por lo demás, los oráculos parecían apoyados en relatos de tradición dudosa, apócrifos mayormente, transmitidos por judíos y cristianos, y por la tradición esotérica.

La creencia en magos y brujas, y en el poder de los encantamientos, constituye otro de los focos de fuerte crítica de los pensadores irreligiosos del siglo XVII, y en los que se debate encarnizadamente la Contrarreforma (Inquisición). Dichos fenómenos habían sido considerados por la credulidad pública como manifestaciones del Maligno, sólo desafiadas por espíritus impíos. El papel y significado que va a otorgarle la mentalidad moderna respecto de las autoridades eclesiásticas será muy distinta.

En este sentido, el alemán Balthazar Bekker publica en 1691 una obra de relevancia denominada *De Betooverte Wereld* (en versión francesa, *Le monde enchanté*); en ella se denuncia abiertamente la absurda creencia en el diablo y sus manifestaciones, estableciéndose el origen pagano de la creencia y su transmisión al cristianismo.

En este contexto de crítica generalizada a la autoridad y el dogma, a la credulidad y la superchería, se inscribe la crítica de las Escrituras, de notable desarrollo e influencia en este periodo, y particularmente en Holanda.

En 1670 ve la luz el influyente *Tractatus (Tratado Teológico Político)* de Spinoza, obra crítica de la autoridad religiosa y el dogma, representados en el Libro Sagrado (la Biblia), así como de los poderes públicos en connivencia con la Iglesia (monarquías absolutistas), a las que se entiende en interesada alianza al objeto del sometimiento del pueblo. Para una adecuada interpretación del Libro Sagrado, la obra propone, en claro desafío a la autoridad religiosa, la utilización del método empleado en el conocimiento de la naturaleza (cartesiano), lo que equivale a proponer el uso de la razón para el análisis de las cuestiones de fe, asunto ya de por sí escandaloso en décadas precedentes, y que tuvo particular notoriedad en Francia en la denominada polémica sobre la Eucaristía, a mediados del siglo XVI.

Como muestra de dicha intención crítica, el capítulo VI del referido *Tratado* se dedica por entero a la crítica del milagro. Allí se denuncia su origen en la ignorancia del hombre acerca del orden inmutable de la naturaleza. Además, se

subraya el desconocimiento acerca de la lengua en que fueron escritos los Libros Sagrados, así como de sus autores y de las circunstancias que les rodearon, que, a juicio de Spinoza, inducen al lector a una explicación confusa de acontecimientos pasados; en ello precisamente tendría su origen la creencia en los milagros, fenómenos naturales que no llegan a comprenderse como tales, y de los que se hace una interpretación fabulosa y errada.⁷¹

Apoyado en concienzudos análisis filológicos, como ya lo hiciera el autor del *Tractatus*, el oratoriano holandés Richard Simon promueve un estudio del Libro caracterizado por la agudeza de sus análisis lingüísticos y desmitificadores de la Escritura. De este modo, *Histoire critique du Vieux Testament*, publicado en 1678, denuncia el carácter apócrifo del Libro, definiéndolo como colección de relatos fabulosos plenos de alteraciones, cambios y saltos cronológicos, y donde la figura del profeta se identifica con la del escribano público ocupado en reseñar las actas del Estado hebraico. Igualmente, se pone en duda la autoría única de Moisés sobre el Pentateuco.

A salvo de la crítica, en cambio, Richard Simon reconoce el papel de la tradición de las Iglesias en la transmisión de la fe, como únicas intérpretes de su literalidad, lo que le granjea la abierta enemistad de los protestantes. El mismo año de 1678, la obra era prohibida, y posteriormente condenada en 1683 por la Congregación del Index. No obstante, su obra se divulga mediante circuitos clandestinos. Años más tarde, el autor emprende estudios parejos sobre la crítica del Nuevo Testamento. En 1702, en Trévoux, aparece *Le Nouveau Testament de N.S. Jesus-Christ, traduit sur L'Ancienne édition latine avec des remarques*. La versión sería igualmente condenada.

La figura de Spinoza: libertinaje y razón

Según la historiografía⁷², la figura y obra de Spinoza se sitúa entre dos generaciones de libertinos: la que se extingue hacia 1660 (Gassendi, Naudé y La Mothe Le Vayer) y la de los innovadores, que se impondrá hacia 1685 (Saint-Évremond y Fontenelle, principalmente), y que anuncian a los pensadores de siglo XVIII.

Por razones a él ajenas, a resueltas, Spinoza aparece como el padre espiritual del movimiento, en la medida en que se trata éste de una corriente doctrinal heterodoxa, dispersa por su carácter crítico contumaz, y muy azotada

⁷¹ La idea es muy importante. Si el origen del milagro se explica en el desconocimiento del hombre acerca de la manifestación de un orden existente en la naturaleza, Spinoza apuntaría a una singular afirmación del Ser, que le tornaría heterodoxo respecto del ateísmo perseguido por la Iglesia.

⁷² Vernière y Touchard, opus cit.

por la Contarreforma, que la somete a permanente hostigamiento y persecución, en tanto que disidente del dogma y los poderes públicos absolutistas, y que a la muerte de Naudé habría quedado sin referente espiritual.

Baruch Spinoza, nacido en 1632 en el seno de una familia judía de ascendencia hispano-portuguesa, publica en 1663 dos obras en torno a la filosofía de moda: *Principes de la philosophie de Descartes* y *Pensées métaphysiques*, y que pasan prácticamente desapercibidas. Su padre, de oficio comerciante, por razones de matrimonio y religión, carece de contactos con la vecina católica Francia, volcando sus intereses profesionales hacia España y Portugal, países con los que la familia mantiene vínculos de origen.

Spinoza, penetrado del ambiente de tolerancia intelectual de Holanda (país oficialmente calvinista), y procedente de una familia acomodada, siente pronto intereses intelectuales que puede desarrollar cómodamente, y que terminarán por propiciar su paulatino distanciamiento intelectual y sentimental de sus propios orígenes judíos; todo ello merced a su formación en la prestigiosa *École latine* de Amsterdam, donde entra en contacto con la filosofía de moda (Descartes), cuyo método analítico y riguroso le cautiva, aunque ciertamente no se le considera versado en la lengua del Maestro, si bien frecuenta la Universidad de Leyde, bastión holandés de la cultura francesa.

En general, su patria de adopción presenta un ambiente político e intelectual propicio a la disparidad de doctrinas, donde se reúne un numeroso grupo de libertinos y librepensadores en general, exilados en buen número de la vecina católica Francia, y que al discurrir del tiempo constituirán un foco social y cultural de influencia en el seno de la patria de acogida.⁷³

Spinoza parece, no obstante, un pensador apartado, discreto, que rehuye en todo momento el renombre y la publicidad personal y de sus obras, y que según Verniere⁷⁴ no se habría significado deliberadamente en favor de la divulgación de su propia doctrina; mucho menos en la vecina católica Francia, donde en 1669 es todavía un desconocido. Curiosamente, un año más tarde (1670), la publicación del *Tractatus* (obra en latín), y otras circunstancias azarosas añadidas, como la guerra declarada por Luis XIV a los Países Bajos en 1672, habrán de contribuir a su paulatina celebridad, acompañada de un prestigio

⁷³ Particularmente hacia 1685, año de revocación del Edicto de Nantes, los Países Bajos constituyen el refugio de millares de protestantes franceses que huyen de la católica y opresiva Francia; buena parte de los refugiados constituye una significativa élite social y cultural procedente de la nación vecina: soldados, profesores, pastores de la iglesia, estudiantes, etc., El gobierno liberal de Jan de Witt, apoyado en la burguesía liberal, promueve la libertad y tolerancia en el país en las provincias nórdicas independientes de España; si bien también existentes disputas por el poder político, encabezadas por la influyente familia de los Orange, aliada con la Iglesia calvinista, que a su vez promueve la intolerancia con la disidencia.

⁷⁴ Spinoza y la pensée française; opus cit. (p. 12).

cuestionable.

No obstante, en 1673 el *Tractatus* es apenas conocido en reducidos círculos de intelectuales; en cuanto a la *Ethica* (obra de 1674), no aparecerá hasta cuatro años más tarde (publicación obra póstuma). En 1678 (al año siguiente de la muerte de su autor) aparecen las primeras versiones no latinas del texto.

Así por ejemplo, las primeras versiones francesas, observan notable modificación en su título (*Clef du sanctuaire, Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs, o Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé*). El curioso título de dichas versiones vulgarizadas de la obra, no obstante, acrecienta su divulgación, pese a su condenación en 1675 por la mayoría de los sínodos holandeses. En 1689 aparecerá la versión inglesa, y la holandesa en 1693; en cuanto a la versión alemana, más retardada, se refieren dos fechas dispares: 1787 y 1806. La edición italiana sería de 1875, y la española, de 1878.

De la edición de su *Opera Posthuma* se encargará el editor Jan Rieuwertsz en 1677 (el mismo año de la muerte del autor), quien en su momento habría puesto en contacto a algunos librepensadores con Spinoza, del que éstos se habrían declarado sus fieles discípulos, y al que entronizarán posteriormente como su Maestro; algunos nombres relevantes de entre éstos, son: Schuller, Tschirnhaus, Gabriel de Saint-Glain o Jean-Maximilien Lucas (estos últimos ambos protestantes), y quienes por lo general se revelan como pensadores combativos (en la intención y en la pluma) contra la Francia de Luis XIV, a un tiempo que partidarios en su patria (para muchos, de acogida) de la familia política de los Orange.

Casi una década después, en torno a la simbólica fecha de 1685 (fecha de la revocación del Edicto de Nantes), el spinozismo ha sustituido al cartesianismo de conciliación; la lucha contra el escepticismo y la disidencia doctrinal y política se recrudece.

Si la labor de difusión de la obra de Spinoza se debe principalmente a los libertinos y librepensadores refugiados en los Países Bajos, la labor de limpieza y dignificación del ateísmo como nueva postura intelectual y vital corre a cargo del eminente Pierre Bayle, autor en 1682 de la célebre *Pensées diverses à l'occasion de la comète*; en ésta su autor, buen conocedor de la obra de Spinoza, busca otorgar carta de dignidad al nuevo libertinaje (simbolizado en la figura del judío holandés), y a tal fin presenta allí un elenco de virtudes atribuibles a los espíritus ateos (*l'athée vertueux*), denunciando de esta manera la imagen superficial y frívola atribuida comúnmente al estilo de vida de los libertinos. Por contra, supone Bayle una curiosa y hasta necesaria identificación entre ateísmo y ascetismo (el denominado *esprit fort*) difícil de explicar al creyente ortodoxo, y que a su juicio

confluía y se manifestaba precisamente en la figura de Spinoza. Además, Bayle reivindica al ateo como el buen ciudadano, que puede llevar una vida perfectamente reglada, en sociedad; afirmación con la que critica abiertamente la persecución, no sólo religiosa sino política, de que eran objeto los espíritus descreídos y heterodoxos de la época en la Francia monárquica y católica de la época, en tanto que considerados elementos disgregadores del orden moral y social. En 1697, con ocasión de la publicación del *Dictionnaire*, Bayle incluye un artículo sobre el reputado filósofo holandés.⁷⁵

La tendencia racionalista de Spinoza parece perseguir el aparto de las cuestiones de fe del ámbito de la filosofía; esto es, que el discurso religioso no es cognoscitivamente significativo, filosofía y teología son pues planos separados, lo que no niega a las cuestiones de fe una validez moral; ello no implica sino que la teología no es cognoscitivamente significativa. En esto asienta Popkin su afirmación del antiescepticismo de Spinoza.⁷⁶

C. Propagación y afirmación del cartesianismo en Francia. Acusaciones políticas y religiosas y persecución: la figura de Malebranche

La penetración de Spinoza en Francia

La recepción de la obra de Spinoza en Europa fue paulatina e inmediatamente denostada. En Francia, los ambientes religiosos (Compañía de Jesús, oratorianos, fideístas o jansenistas) trabajaban en la acomodación y/o la crítica radical de la doctrina de Descartes, habiendo ya soportado y debatido, desde la época renacentista, a un buen número de corrientes irreligiosas, que en mayor o menor medida intentaban ser neutralizadas, asimilando hábilmente su legado o acotando el espacio de prevalencia y la propagación de la incredulidad. A este escenario de tolerada convivencia se circunscriben, como notables ejemplos, la pervivencia de las tesis anticristianas de Campanella, Vanini, Charron o incluso Gassendi, y que habrían contribuido al surgimiento y desarrollo de la *nouvelle physique*.

En medio del imponente ejercicio de contención y acomodación de la doctrina de Descartes al universo cristiano del siglo XVII, la irrupción de la obra de Spinoza concita clara animadversión; pues de entrada se entrevé en el esquema spinozista una razón a todas luces indócil al acomodo de que habían sido objeto

⁷⁵ El capítulo sobre Spinoza señala que el *Tractatus* es un libro pernicioso y detestable, que contiene las semillas del ateísmo de *Ethica*. Véase la citada obra *Choix d'articles tirés du dictionnaire historique et critique* (II).

⁷⁶ Véase R. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza; capítulo XII: El escepticismo y el antiescepticismo de Spinoza*; pp. 340 a 366.

otras tesis y sistemas de pensamiento irreligioso precedentes.

En tanto que con ello se profundiza las crisis intelectual y religiosa ya existentes, la extensión de la querella sobre Spinoza ocupa al pensamiento europeo en su totalidad. En este sentido, la irrupción de su obra modifica notablemente el tablero de las alianzas y divergencias intelectuales; de este modo, se observa a la propaganda católica (Bossuet) que, apoyada en Jean de Neescassel (vicario apostólico de Utrech), arremete contra la tolerancia de los Países Bajos, o a los rigurosos jansenistas, apoyados circunstancialmente en los calvinistas, al objeto de hacer frente a la nueva y tenida por perniciosa doctrina.

Existen motivos circunstanciales que explican la difusión de la doctrina de Spinoza en la Francia de Luis XIV; no obstante, las causas fundamentales están determinadas por la política de hostigamiento y persecución de la disidencia de parte del monarca absolutista francés.

En este contexto, el protestantismo habrá de constituir en numerosas ocasiones oportuno intermediario entre la Europa cristiana y Spinoza; en ocasiones como vehículo de comunicación y penetración de la nueva doctrina; en otras, como refugio de hostilidades, a conveniencia de uno u otro bando doctrinal. En todo caso, no es de desdeñar el hecho de que la crítica bíblica, así como la apología de la tolerancia religiosa, presentes en el *Tractatus*, habían prendido con ahínco en tierra protestante, donde se aglutinaba un importante número de exilados religiosos e intelectuales huidos del vecino país católico.⁷⁷

La aparición del *Tractatus* en 1670, obra en latín, y, por tanto, inicialmente sólo al alcance de gentes cultivadas, parece constituir un freno a su divulgación. No obstante, un hecho circunstancial, como la declaración de guerra de Luis XIV a los Países Bajos en 1672, habría de contribuir curiosamente a dar difusión a la obra y su autor, convertido ya en pensador sospechoso de ateísmo, entendiendo por tal al crítico riguroso y contumaz de dogmas y tradiciones; al librepensador ajeno a cualquier compromiso doctrinal con secta filosófica o religiosa. El hecho fortuito no es baladí.

De entrada, la guerra declarada por el monarca francés al país limítrofe tiene por objetivo la continuación de su política contrarreformista de combate de la disidencia religiosa y política allende las fronteras, por lo que de alguna manera sirve de estímulo a los librepensadores del país atacado a persistir en la lucha

⁷⁷ La erudición protestante había dirigido su atención al texto hebreo y los estudios bíblicos; Lutero traduce la Biblia y Calvino comenta el Antiguo Testamento. Existían, por tanto, intereses comunes entre la irreligiosa doctrina y las pretensiones de desautorización de la ortodoxia religiosa (Iglesia romana) de parte del movimiento protestante.

contra el absolutismo y la intolerancia religiosa, que por aquellas fechas ya contaba con un autor y a obra de referencia fundamental (el *Tractatus*, de 1670 y su autor, Spinoza).

Por lo demás, la notoriedad del nombre de Spinoza parece crecer a partir de episodios puntuales y azarosos: en 1673 aparece una obra, de estilo panfletario, titulada *La Religion des Hollandais*,⁷⁸ atribuida a J. B. Stouppe, un oficial de la armada francesa comprometido en la campaña de Holanda; el hecho parece relevante por dos motivos.

En primer lugar, la referida obra constituye fiel reflejo del estado de compromiso de la sociedad holandesa con las inquietudes filosóficas y doctrinales y la libertad de credo existente en los territorios libres de la ocupación española; inquietudes principalmente vinculadas al contencioso político-religioso que suponía la huida hacia aquellas tierras de protestantes, libertinos y heterodoxos en general. El hecho de que un oficial de la armada del Rey francés se entregue a la confección de literatura filosófica de carácter sedicioso (pues ésta se acerca peligrosamente al mundo intelectual de los proscritos del Estado al que sirve), es realmente significativo.

De otra parte, la referida obra, producto de una concienzuda elaboración por parte de su autor, sirve indirectamente a la divulgación del *Tractatus* (recientemente publicado) así como del nombre de su autor (Baruch Spinoza), todavía escasamente conocido, y al que la obra de Stouppe atribuye expresamente interés en destruir todas la religiones, e introducir en su lugar el ateísmo y el libertinaje; así como una particular concepción de Dios, al que parece identificar con cierta virtud de la naturaleza esparcida en todas las criaturas. Se sabe que el autor de *La Religion des Hollandais*, quien oficialmente declama en ésta contra Spinoza, no obstante, mantiene diálogo filosófico y personal con él, con lo que presumiblemente su pretendida denuncia no sea sino una forma encubierta de guardar las apariencias, lo que habría de servir de *facto* como llamada de atención sobre Spinoza y su doctrina⁷⁹.

Si bien la obra panfletaria de Stouppe es la primera en lengua francesa en

⁷⁸ La ya referida obra, de sobrenombre *Militaire Philosophe*) se compone de seis cartas fechadas en Utrecht, del 4 al 19 de mayo de 1673. Su autor recoge información de bibliotecas e informantes del lugar: Condé -camarada militar francés, libertino-, a la sazón príncipe vencedor, Van Velthuisen, Jacob Ostens). Véase al respecto el breve artículo de M. Benítez, *Le jeu de la tolerance: édition de la lettre à Madame de ... Sur les différentes religions d'Hollande*, incluido en *Filosofia e religione nella letteratura clandestina (secoli XVII e XVIII)* Milano, Franco Angeli, 1994. Por lo demás, a la tarea de divulgación de la doctrina de Spinoza en Francia se aprestan reputados libertinos (Saint-Évremond y Déhenault, principalmente).

⁷⁹ En 1675 Jean Brun critica la hipocresía del coronel Stouppe en su obra *La Véritable Religion des Hollandais*. Por lo demás, el eco en los medios intelectuales de la época de *La Religion des Hollandais* contribuye exiguamente a dar celebridad a Spinoza.

dar a conocer el nombre de Spinoza, ésta no tuvo gran difusión más allá de exiguos círculos de intelectuales; tampoco las visitas de sus discípulos Dehénault y Saint Évremont al país católico habrían sido portadoras de grandes resonancias en relación a la figura del autor del *Tractatus*. Ni tan siquiera la supuesta entrevista de Spinoza con el príncipe de Condé (protector de los libertinos Déhenault e Isaac de La Peyrère), quien al parecer ejercía el libertinaje de forma privada, habría propiciado la publicidad del *Tractatus*. Incluso en 1673 la obra había sido prohibida en buena parte de las provincias holandesas.

Por contra, el *Tractatus*, y con él el nombre de su autor, fueron penetrando en la católica Francia paulatina y progresivamente, de mano de disidentes intelectuales franceses; es decir, a partir de los trabajos de divulgación y comentarios de la obra de parte de pensadores libertinos y disidentes en general del catolicismo francés; en buena medida, protestantes y también partidarios de otras sectas contrarias al galicanismo, que veían en la obra del judío holandés una estimación de sus pretensiones de libertad de conciencia y credo.

Igualmente, amigos de Spinoza, como Simon de Vries y Louis Meyer, desempeñaron un relevante papel en la divulgación de su obra. Hubo igualmente una penetración no intencionada, casi azarosa de la doctrina del judío holandés, que aunque lentamente, habría de fructificar.

Entre 1671 y 1674, Christian Huygens (acreditado científico en París en torno a la fundación de la denominada *Academie des Sciences*) y Leibniz (protegido de aquel y recién llegado a París, colaborador durante varios años en la citada *Académie*), eran ambos conocedores de primera mano de la obra de Spinoza. El primero (calvinista) tenía con éste una relación personal ambivalente; en cuanto al alemán (luterano), de inmediato identificó el *Tractatus* con la que a sus ojos era la peligrosa e impía doctrina de Hobbes, y por la que, no obstante, sentía auténtica curiosidad intelectual.⁸⁰ Igualmente se sabe que el teólogo jansenista Arnauld era conocedor de la obra, a la que habría tenido acceso por intermediarios, sin conocersele en estos años reacción pública ante ella.

Curiosamente, merced a estos estrechos márgenes de publicidad reservada a unos pocos intelectuales, se origina de hecho una propaganda involuntaria, no pretendida, sobre la obra y la figura de Spinoza. Particularmente, alrededor de la denominada *Académie des Sciences* (en manos del holandés Huygens) así como en torno a la *Bibliothèque du Roi*, donde se reúnen algunos eruditos franceses

⁸⁰ Señala Vernière (p. 100, *Spinoza et la pensée française*) la existencia de una carta, fechada en noviembre de 1671, en la que Spinoza envía el *Tractatus* a Leibniz, así como otros testimonios del interés del alemán en la obra del holandés. Por estos años, y de la mano de Huygens, Leibniz entabla igualmente contacto con Malebranche, reputado teólogo de la época.

bajo la protección de Colbert, quien patrocina un exiguo pero voluntarioso grupo de intelectuales de preocupación cosmopolita.⁸¹ Esta disposición intelectual hacia las novedades foráneas habrá de ser fundamental para la recepción de la obra de Spinoza en Francia, a la que, por otra parte, el propio Colbert habría de oponer resistencia intelectual.

Entre 1678 y 1680 el denominado *Journal de Savants* publica breves noticias bibliográficas de las refutaciones de la polémica obra, a manos de Cuperus y Van Velthuysen. Igualmente Huet aparece como refutador de la obra, probablemente instigado por Leibniz, quien a la muerte de Spinoza parece reconocer en el autor del *Tractatus* ciertas virtudes intelectuales; no obstante, de entre la *Opera posthuma*, Leibniz critica sin paliativos la *Ethica*.

Otro pensador del entorno spinozista, Justel, proclama la verosimilitud de las tesis del *Tractatus* de Spinoza con aquellas expresadas por Richard Simon (Padre de la Oratoria) en lo tocante a la crítica bíblica, lo que parece pronosticar el éxito de las semillas prendidas por el Teológico-Político; no obstante, a Simon se le reconoce como el autor de una de las primeras refutaciones francesas, junto con la de Huet, del *Tractatus*.⁸² De entre las grandes figuras de la época, Huygens se habría abstenido de comentar las obras de Spinoza, pues habría desestimado ocuparse de cuestiones metafísicas, y así parece se lo había hecho saber a su amigo y protegido, Leibniz, a quien, en cambio, su curiosidad intelectual le precipita hacia el estudio de la obra del filósofo impío. A partir de 1679 la penetración en Francia de la obra de Spinoza se intensifica, hasta hacerse contundente y definitiva.⁸³

No obstante, el comercio de libros con los Países Bajos está sujeto a las consecuencias de la guerra franco-holandesa y las prohibiciones dictadas contra las obras de Spinoza en las propias provincias holandesas. En estas circunstancias, aparece como elemento determinante de difusión el comercio clandestino por mar, particularmente intenso en los puertos franceses de Bourdeaux y Rouen. De esta manera penetra en Francia buena parte de la literatura filosófica prohibida y de controversia, que propaga tanto las nuevas ideas del autor del *Tractatus*, cuanto otras obras críticas libertinas contra la religión y el estado, vehiculando de esta manera la difusión de una literatura de corte fuertemente contestatario (también protestante y jansenista) del régimen político francés y su proyección

⁸¹ Geómetras, físicos, astrónomos y filósofos cuyos nombres (salvo excepciones) no llegan a tener proyección pública: Justel ; Baluze, Huet, Panciatichi, Hickes, Vernon, etc.

⁸² La figura de Richard Simon resulta enormemente controvertida; Padre de la Oratoria, fue expulsado de la Congregación, acusado de sostener posturas heterodoxas, incluso spinozistas, en materia de fe y filosofía.

⁸³ En virtud de la referida inquietud intelectual del pensador alemán, Vernière señala a Leibniz como el principal introductor de Spinoza en Francia (ps. 111 a 112 opus cit.). Curiosamente, el pensador alemán habría manifestado simpatías hacia la Compañía de Jesús, detractora de Descartes y del cartesianismo extremo (Spinoza)

religiosa (galicanismo).

En lo tocante al aspecto de crítica religiosa, tan relevante en la católica Francia, algunas fuentes apuntan a que tanto el *Tractatus* como la *Histoire critique du Vieux Testament*, del heterodoxo y controvertido Richard Simon, se localizan prioritariamente en París, ya por esas fechas, en manos precisamente de la influyente Orden religiosa de la Oratoria (a la que el propio Simon pertenece), y que, como se sabe, contaba con una excelente biblioteca.⁸⁴ Igualmente, a partir de 1679 se propagan crecientemente refutaciones del *Tractatus*; las más nombradas y ya referidas *Clef du sanctuaire* y *Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs*, que vulgarizan la obra; igualmente, parece que algunas de las refutaciones formales tienen la intención de su propagación.

Ante la imparable ofensiva literaria de obras perniciosas y proscritas, los poderes religiosos se previenen y reafirman. Desde 1661 el mencionado vicario apostólico de Utrech, de la Congregación de la Oratoria, toma la dirección de la Contrarreforma en los Países Bajos. En 1676, con la ayuda de Bossuet, publica *Exposition de la foi de l'Eglise Catholique*. Igualmente, las primeras refutaciones del *Tractatus* parten precisamente de Utrech. De simpatías jansenistas, el vicario apostólico advierte al catolicismo de la nación vecina, en la persona del doctor de la Sorbona Antoine Arnauld, de la necesidad de evitar la divulgación de la referida obra de Spinoza. Éste solicita la ayuda de Bossuet, relevante teólogo de la Iglesia de Francia, para organizar la represión del spinozismo. En 1679, en una especie de exilio político en Bruselas, Arnauld continúa la tarea de una refutación iniciada, finalmente perdida o desaparecida. Parece que Leibniz contacta con Arnauld, al objeto de proseguir el ataque, que el jansenista inicia, pero no culmina.

Por su parte, Bossuet continúa laboriosamente la tarea de desacreditación de Spinoza. En 1681, en su obra *Discours sur l'histoire universelle*, le critica tácitamente; precisamente, parte de la estrategia de la Contrarreforma consiste en evitar la divulgación de las obras perniciosas, y en silenciar sus tesis. Por otra parte, los prelados de la Iglesia católica parecen contar en sus bibliotecas con las obras malditas, de modo que presumiblemente las conocen de primera mano. No obstante, el hecho de que eminentes teólogos católicos repararan en su obra y la combatieran con denuedo, habría de servir a intereses contrarios, y que revertirían finalmente en hacer salir a Spinoza de la sombra en que aquellos mismos habían pretendido confinarlo.

Mientras, en torno a 1681, el despotismo político crece al ardor de los éxitos

⁸⁴ Vernière (ps. 112 a 113 opus cit.) apunta la posibilidad de que la Orden contase con material bibliográfico relativo a la edición *princeps* del *Tractatus*, dato del que daría cuenta el Padre oratoriano* Louis Thomassin.

militares. Los libertinos se ocultan, aunque la heterodoxia se acentúa. La célebre *Académie des Sciences* se resiente debido al distanciamiento de los asuntos científicos de parte de su gran promotor, Huygens, de regreso a Holanda.

En ausencia del holandés, Jean Gallois y Claude Perrault asumen en París, con escaso éxito, la dirección del círculo de científicos y curiosos, ocupados igualmente en Spinoza y la ya imparable divulgación de su obra. La pretendida vuelta de Huygens a Francia se ve retraída por un nuevo ambiente de cierta xenofobia hacia los pensadores extranjeros, de parte de Louvois, sucesor a la muerte de Colbert en la dirección del grupo de intelectuales aglutinado en torno a la referida *Académie française*.

Según Vernière, el año de 1670 (año de publicación del *Tractatus*) marca la debacle del libertinaje que había recuperado el pasado humanista y comprometido la fe de la Europa medieval; entre 1680 y 1685 la Contrarreforma acrecienta su poderío, imponiendo en Francia su ortodoxia religiosa y política, al amparo de un Rey-Sol triunfante. Como consecuencia, el protestantismo y Spinoza habrán de ser ferozmente perseguidos.

La figura de Malebranche

La relevancia de la Congregación de la Oratoria para la Europa cristiana se mide en la fortaleza e influencia mostrados en época de enormes controversias. Fundada por Pierre Bérulle, la Orden constituye un pilar esencial en la lucha contrarreformista francesa frente al escepticismo y el libertinaje. Posiblemente, los intentos de acomodación del cartesianismo de que hizo gala desde sus inicios, le granjeasen un nombre y celebridad, una autoridad doctrinal indiscutible a la altura del adversario dialéctico al que la Iglesia francesa se enfrenta.

Algunos de sus célebres miembros (Richard Simon, Thomassin, Quesnel, y el propio Malebranche), caracterizados todos por su heterodoxia, constituyen a la sazón ejemplos intelectuales de considerable amplitud de miras y notable capacidad de liderazgo doctrinal, amén de una probada actitud diplomática, de tolerancia y búsqueda de acuerdo demostrados frente al adversario dialéctico, lo que les convierte en figuras indiscutibles e imprescindibles de una Francia que fundamentalmente exhibe el carácter intransigente y hostil de sus poderes públicos absolutistas (monarquía de Luis XIV).

Los tiempos son enormemente complejos. La centralización de poder a que dieran lugar las reformas políticas de Richelieu⁸⁵, y su paradójica contribución a la

⁸⁵ El cardenal Richelieu fue primer ministro del monarca francés Luis XIII, cuyo reinado termina con su muerte en 1643. La lucha contra el protestantismo y los abusos de la nobleza determinan la unión del Estado

formación de un espíritu colectivo de defensa de los valores de la cultura y el refinamiento como esencia de lo genuinamente francés, da pasos definitivos en torno a 1643 (año de la subida al trono de su heredero, Luis XIV) a una política de cerrazón en la razón de Estado, cegada a la tolerancia y la disidencia de toda índole y condición.

La necesidad de resistir el combate de los enemigos de la fe, que en torno a 1670 han adquirido un rostro difuso, de apariencia a veces desconocida, soterrada e incluso clandestina, precisa de una estrategia defensiva de cautela, diplomacia y sabiduría, que es liderada principalmente por eminentes hombres de la Iglesia.

En este contexto, el Padre Malebranche se constituye en una figura indiscutible. Su tolerancia al cartesianismo y su sentimiento religioso fideísta, amén de su finura intelectual y su excelente relación con altas dignidades de la Iglesia francesa (los obispos Bossuet y de Lionne) le sitúan como el hombre decisivo, el pensador que puede liderar una inteligente estrategia en favor de la fe. Además, su condición de científico (miembro de la célebre *Académie des Sciences*), partidario de la *nouvelle physique*, además de destacado polemista, le convierten en la figura clave para liderar la contrarreforma intelectual al spinozismo.⁸⁶

Nacido en 1638 y muerto en 1715, dedica su vocación como teólogo a la adecuación entre el cartesiano y sus raíces agustinianas. Sus obras principales, *Recherche de la vérité* (1674-1675), *Méditations chrétiennes* (1683), y *Entretiens sur la métaphysique* (1688) constituyen notables ejemplos de sus preocupaciones filosóficas y religiosas en torno a la difusión del cartesianismo y los problemas derivados de heterodoxia y escepticismo.

La crítica del sensismo de la tradición filosófica antigua (revitalizada en el paganismo renacentista) así como del idealismo cartesiano, constituyen sus obsesiones filosóficas fundamentales. La solución ontologista y el modelo de explicación física ocasionalista le sitúan en el foco de las polémicas con sus hermanos en la fe (jansenistas y jesuitas), que le acusan sistemáticamente de aproximación o connivencia con Spinoza. En este sentido, es relevante la

bajo la monarquía absoluta (que heredaría su sucesor, Luis XIV). Con la fundación en 1635 de la denominada *Académie Française* se crea un centro de influencia cultural en favor del Estado, y que da origen a una cultura aristocrática huidiza de las armas y proclive al refinamiento intelectual y artístico; Richelieu prosigue su intención en la centralización político-administrativa del Estado.

⁸⁶ La indiscutible condición de polemista del Padre Malebranche, que se desarrolla en varias direcciones intelectuales (con Régis, Arnauld y Boursier***) habría de acompañarle de por vida. Tal vez ello determina el carácter controvertido de la práctica totalidad de su obra, y particularmente, el eco y controversia suscitados a raíz de la impresión del *Entretien* de 1708, una obra de encargo, al que el autor parece acceder por razones de amistad con quien se lo solicita, y pertenencia a la causa de la fe.

polémica mantenida desde 1678 (año de publicación del *X Éclaircissement à la Recherche*) y durante casi tres décadas con el jansenista A. Arnauld, a propósito de la aplicación a Dios de la noción de extensión; lo que se traduce en una intensa literatura de controversia, de la que constituyen ejemplo las obras *De vraies et des fausses idées* (Arnauld), y *Réponse au livre des vraies et des fausses idées*, y *Traité de la nature et de la grâce* (del Padre oratoriano).

La crítica del sensismo y el idealismo precipita al Padre Malebranche en brazos del ontologismo, motivo que implica una particular visión de la razón en tanto que soporte o pilar del conocimiento.

En este sentido, el motivo que expresa la noción malebranchiana de razón viene perfectamente representado en el misterio cristiano de la Encarnación; una forma de aquella de estar presente (manifestación) en el mundo.

Dicha asimilación de la razón al Verbo divino encarnado (epifanía) constituye el motivo de sus detractores para una plausible aproximación o asimilación de su doctrina a Spinoza; concretamente cercana en relación al significado al que éste otorga a la razón con ocasión de la crítica del milagro (*Ethica*, Libro VI), entendiendo por tal la ausencia de comportamiento y explicación conformes al orden geométrico en que se expresa la naturaleza; lo que obligaría a hacer de aquel un indicio de la manifestación del desorden y el caos de que hablaban los escépticos; formas ambas, para Spinoza; inapropiadas de expresión de la esencia de la sustancia, que en su infinitud (*causa sui*, desprendida de las *Definiciones I y VI*), puede coincidir con Dios.⁸⁷

“Ainsi, la Révélation et sa transmission finissent par véhiculer une sorte de raison fantasmatique, au travers de laquelle il semble que le symbole ne demande qu'à venir en pleine lumière. Il y aurait beaucoup à dire sur cette raison “vécue” anté-réfléchie, mais non anti-réflexive. C'est une raison de la Parole, habitée de relations latentes, de circuits entre le haut et le bas, de traverses par la médiation, de sens gestuels et sacrificiels. Les comparaisons qui y sont proférées n'en sont pas moins “familières”, comme le dit Malebranche, de la présence de l'infini dans l'esprit ... Si l'Infinité révélée ne se dévoile pas en son essence, si le Verbe s'incarne dans la Parole qui la rend sensible à l'esprit fini et la met à sa

⁸⁷ En la *Introducción* de *Ética* de referencia, acotando las diferencias con la definición cristiana de Dios, señala Vidal Peña que el Dios spinozista es un Dios puramente filosófico, constituido en pura indeterminación, que es lo que realmente viene a expresar el concepto. No obstante, en *Proposición XIV*, Parte V, Spinoza señala que: “*cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios*”, lo que parece contradictorio a la definición inicial. Por otra parte, la *Proposición XIV* parece estar haciendo alusión a los modos, o formas de representación de la sustancia; y en ello puede verse una similitud al orden inmutable en que el Dios malebranchiano se manifiesta al sujeto finito. En ambos casos, tanto Malebranche como Spinoza interpretan el milagro como imposibilidad metafísica, como vulneración de los decretos eternos e inmutables que rigen el comportamiento (leyes) de los fenómenos físicos. De ahí la oportunidad del ejemplo.

portée, c'est par un cortège de relations spontanées, saisissables dans le sensible. Bref, si nous ne connaissons pas l'Infinité par idée, nous la connaissons par rapports, et ces rapports sont d'abord inscrits dans la Révélation sous une forme dynamique qui appelle le culte pour la gloire. Dès que la Parole est transmise, elle est, par essence, réseau de sens divers ... Elle n'est jamais indifférente au langage ni à sa structure naturelle, puisqu'elle est langage. Malebranche n'a pas une conception cachée de la Parole; mais une conception symbolique. C'est dans le langage et par le langage qu'oeuvrent à la fois la révélation et la tradition, la théologie positive et la théologie spéculative".⁸⁸

El problema filosófico que obviamente aquí se plantea es de las relaciones entre Dios y las criaturas; entre lo finito y lo infinito, y si ello rompe el esquema cognoscitivo de una sustancia ontológicamente preeminente, a cuya manifestación o mostración sensible se atribuye igualmente una naturaleza conforme a razón. Éste, y no otro, constituye el meollo doctinal del debate en torno al escepticismo: una doctrina, la del Padre Malebranche, que en su vertiente religiosa (misterio de la Encarnación) torna visos de verosimilitud con los planteamientos de los escépticos, al rebajar el preeminente carácter ontológico de la sustancia a una plausible manifestación sensible, susceptible de sufrir el desorden y la consiguiente negación de la rectitud de comportamiento que por esencia le es propia (la consabida existencia de inconvenientes y males en el mundo).

La versatilidad de la doctrina del Padre Malebranche para la causa del escepticismo parece, pues, incuestionable. Por lo que su vida filosófica aparece plagada de controversias de asimilación al pensamiento de los escépticos.

En este contexto de discusión en torno a la razón malebranchiana, a principios del nuevo siglo aparece el voluminoso tratado manuscrito que lleva por título *La Religion du Chrétien conduit par la raison éternelle*, atribuido a Yves de Vallone.⁸⁹

El texto constituye un ejemplo paradigmático de la utilización interesada, probablemente espuria, de las obras del Padre Malebranche, y cuya finalidad vendría dada por la necesidad de justificación del incipiente deísmo. El propio título del tratado parece orientar la intención de su autor hacia una

⁸⁸ A. Robinet, *Philosophie et Théologie: Malebranche et son temps*. Compendio de breves estudios sobre Malebranche, editados por el Centre International de Synthèse, y publicados en 1967 por J. Vrin (París), bajo el título *Malebranche. L'homme et l'oeuvre*, con ocasión del doscientos cincuenta aniversario de la muerte del autor (pp. 19 a 20).

⁸⁹ La obra considera un intervalo cronológico de composición entre 1699 y 1705. Acerca de su relevancia para la literatura combativa del sentimiento religioso en Francia, véase la obra monográfica O'Higgins, Yves de Vallone: *the making of an spirit fort*.

consideración de la religión desde el punto de vista de la razón, y es precisamente la filosofía del Padre Malebranche (cartesiano heterodoxo) la que con mayor versatilidad se prestaría a ello, reafirmando así las constantes insinuaciones que le asimilaban a Spinoza.

Es bien cierto que en el contexto de la Encarnación, o del problema filosófico de las relaciones entre lo finito y lo infinito, la cuestión del desorden y del mal es ciertamente fundamental, argüida una y otra vez en su contra por los escépticos; no obstante, la cuestión de las pruebas a priori demostrativas de la existencia de Dios enfatizan igualmente su afinidad a Spinoza; y ello en función de un parejo sentido de la noción de razón; la una anti-teológica y neutra, la otra, impregnada del Verbo divino; en ambos casos, infinita y eterna.

Por otra parte, de la tesis malebranchiana de la asimilación de la razón al Verbo divino se supone la falibilidad de la naturaleza humana y su facultad de pensar (razón limitada y finita). Esta interpretación fideísta del conocimiento constituye probablemente el punto de separación más notorio entre Malebranche y Spinoza.⁹⁰

D. La situación del cartesianismo en España

Parece no fue hasta 1680 cuando se empieza a hablar del cartesianismo en nuestro país (la primera edición española del *Tractatus* data de 1878). Las dos décadas que restan para el principio del nuevo siglo no serán precisamente halagüeñas para el reino de España.

En 1683, bajo el reinado de Carlos II, España declara la guerra a Francia, que a su vez invade los Países Bajos españoles. Bajo el belicoso reinado de Luis XIV, las tropas españolas serían vencidas por las francesas al año siguiente, firmándose la tregua de Ratisbona (1684), que ratificaría los anteriores acuerdos de Nimega, de 1678, mediante los que ya se reconocía la decadencia político-militar de la potencia española, que cedía de este modo su hegemonía en el continente al reino de Francia. No será hasta 1700 cuando se inicie un nuevo reinado, el de Felipe V.⁹¹

⁹⁰ El X^o *Entretien sur la métaphysique* refiere precisamente la cuestión de la implicación de Dios (razón en el mundo) en el conocer.

⁹¹ El reinado de Felipe V suaviza la política beligerante mantenida hasta la fecha con Francia, potencia de la que se pretende ahora su alianza, además de llevar acabo una política interna de reformas de la administración y la economía en el difícil contexto de la denominada Guerra de Sucesión Española (1701 a 1713). Felipe V muere en 1746, habiendo coincidido en el trono hasta 1715 con su abuelo, Luis XIV de Francia.

Como se refiere, hacia 1680, el reino de España sufría el deterioro político y cultural de un estado (incluso de un Imperio) que había perdido su esplendor; de modo que las simpatías culturales y filosóficas hacia las tendencias afrancesadas constituían focos residuales, que además eran combatidos por la inercia del pensamiento escolástico.

A partir de un artículo publicado en 1945 por el Padre Jesuita Ramón Ceñal, el filósofo español Gustavo Bueno⁹² describe someramente la situación de dichas tendencias en España, señalando que es en la Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla donde por vez primera se hace pública confesión de filosofía moderna.

Asimismo, añade que a principios del siglo XVIII florece en Valencia una escuela de tendencia cartesiana; en ella destacan Tomás Vicente Tosca (su más conspicuo representante), quien admite el argumento ontológico y conoce la crítica leibniziana a Descartes; Juan Bautista Corachán, quien asume el método geométrico y traduce a Descartes; y Jaime Servera.

La reacción escolástica a dichas tendencias se produce en 1714, de la mano del Padre Francisco Palanco, quien escribe el denominado *Dialogus physicotheologicus contra philosophia novatores, sive tomista contra atomista*.

La polémica suscitada se vehicula en forma de numerosos libelos.

En 1716, Avendaño escribe *Dialogos philosophicos en defensa del atomismo*; en respuesta a las impugnaciones aristotélicas del Padre Palanco.

Según Bueno, el Padre Ceñal identificaría a Avendaño con el religioso mínimo Juan de Nájera, quien había de convertirse de nuevo al aristotelismo (*Desengaños filosóficos*, Sevilla, 1737), merced a los sucesores de Palanco (como el Padre Luis Losada).

Eclécticos son además, Martín Martínez, y Feijoo, el primer representante de las Luces ibéricas.

⁹² Ceñal, S. J., Ramón. *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*, de la Revista *Filosofía y Letras*. U. de Oviedo, 1945; 99 pp. (Compilado por Gustavo Bueno Martínez, *Revista de Filosofía*. Instituto de Filosofía Luis Vives (CSIC Madrid); año V, nº 18 (julio-septiembre de 1946); pp. 509 a 511).

E. Consecuencias relevantes de la crítica de la *ancienne philosophie*: el problema de la verdad histórica

La consideración del carácter histórico de la verdad, en oposición a la verdad revelada, atemporal, propia del cristianismo, es la resultante del afianzamiento de una nueva mentalidad erudita y crítica, que ocasiona grandes dificultades de justificación de lo que el hombre antiguo había considerado el discurso verdadero (en referencia al cristianismo y su formulación filosófica escolástica).⁹³

Desde 1680, el cartesianismo se afianza en Europa como doctrina hegemónica, pese al férreo combate presentado en todos los frentes por la Contrarreforma, que ve crecientemente endurecidas las condiciones de acomodación del discurso cristiano a la nueva filosofía, y sobre la que ya no restan sino esperanzas de combate.

En 1681 Bossuet, alta dignidad de la Iglesia en Francia, publica *Discours sur l'histoire universelle*, parece que una crítica tácita de Spinoza, en la que su autor promueve una defensa de la ya maltrecha verdad ahistórica (cristiana), lo que implica necesariamente la crítica de la erudición, en tanto que actitud filosófica de búsqueda de la verdad desprendida de toda orientación religiosa. En estas palabras refiere Vernière el espíritu que alienta la obra del prelado francés:

" ... Alors que Spinoza et Richard Simon sont frappés par la diversité, l'erreur, le disparate, Bossuet admire au contraire la loquique providentielle de l'évolution humaine ... Pour Bossuet, l'histoire ne se reconstruit pas patiemment par l'accumulation de faits dûment vérifiés, l'analyse n'est point la voie de la vérité et se perd souvent dans les méandres de l'érudition. La vérité, même historique, ne se cherche pas, elle se possède. Seul le croyant, avec l'intuition de la foi, peut concevoir l'ordre, déceler le mouvement, saisir le sens de l'histoire du monde .. De même que Dieu n'a pas voulu nous tromper, de même la suite des générations humaines n'a pu se tromper. On ne peut admettre que l'erreur puisse prendre une telle extension dans le temps et dans l'espace. Le consensus omnium, le jugement des siècles est aussi bien le fondement de la valeur historique que de la beauté littéraire. Or les livres sacrés sont les plus anciens du monde ... Une conclusion s'impose: le monde s'est informé, le monde a cru et nulle opinion particulière, c'est à dire, aucune hérésie, ne peut venir infirmer le témoignage d'un consentement

⁹³ La observación a propósito del discurso verdadero recuerda un dato histórico, cuyo significado filosófico habría de ser precisamente de sentido contrario. En el siglo II Celso, filósofo griego, escribe contra los cristianos *El discurso verdadero*; obra contestada siete u ocho décadas más tarde por Orígenes (*Contra Celso*).

universel pas plus que le fait d'une réussite temporelle éminement providentielle".⁹⁴

Por lo demás, el texto se reafirma en la opinión de los antiguos a propósito de la verdad como Revelación, independiente de la búsqueda erudita y cognoscitiva de una razón aislada y ciega en la fe. Pues según Bossuet, la filología y la historia conducen al libertinaje y al escepticismo histórico; la razón acarrea conclusiones limitas, como la propia facultad humana que la orienta; por ello, "*il faut soumettre l'esprit à Dieu*", concluye Bossuet, en tono claramente agustiniano.

La vertiente antierudita de la mayor parte de los pensadores cristianos de la época se orienta, pues, a la negación de la consideración del papel predominante de la razón en el establecimiento de la verdad cognoscitiva. Ello implica la necesidad de la permanencia en el discurso teológico como garantía de veracidad de las formulaciones filosóficas. En este sentido, *Le discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1691) constituye la respuesta al espíritu del *Tractatus*.

F. Derivaciones del cartesianismo en Francia en torno a 1700: la disputa a propósito del Jansenismo

A finales del siglo XVII Spinoza se ha adueñado de la herencia cartesiana en Holanda, a la par que su nombre y su doctrina se constituyen en sinónimos de ateísmo.⁹⁵ La fuerza del spinozismo, radicada en la publicación y divulgación de sus obras fundamentales (*Tractatus*, 1670 y *Ethica*, 1674;) es tal que en nombre del filósofo maldito se suceden las más intensas y vigorosas querellas doctrinales. Particularmente, a partir de 1680, año en que se introduce en Francia su obra póstuma (publicada en Holanda en 1677, el mismo año de su muerte).

En este contexto, los ataques al Padre Malebranche, de la Congregación de la Oratoria y eminente defensor de Descartes, se suceden de todas direcciones. En torno a 1700 las acusaciones de spinozismo de parte de sus adversarios y detractores vertidas contra su doctrina cobran una fuerza inusitada.⁹⁶ Tal virulencia en los ataques dirigidos contra su figura y obra, probablemente termine

⁹⁴ Vernière, *Spinoza et la pensée française* (pp. 149 a 150). Dos ideas relevantes se desprenden del texto referido. Primera. Spinoza, que en modo alguno es nombrado, parece ser el objeto de la crítica, pues, según el propio Vernière, Bossuet habría sido conocedor del *Tractatus* mediante Arnould; y el *Tractatus* recoge y simboliza la crítica libertina contra el Libro Sagrado. Segunda. El mismo Vernière apunta a la importancia de la consideración de Bossuet respecto a la herejía, entendida como opinión particular, por contra, lo propio del catolicismo es la participación en el sentimiento común universal de la Iglesia.

⁹⁵ Bayle, que atribuye virtud al ateísmo (figura del *athée vertueux*), denomina a Spinoza *l'athée de système* (Vernière, p. 224, opus cit.)

⁹⁶ El Padre Malebranche concita numerosas animadversiones, particularmente entre la Compañía de Jesús, detractora de Descartes y su legado: así por ejemplo, el P. Dutertre, el P. Hardouin, que elaboran refutaciones de su obra. (Vernière, p. 227 y sgtes. Opus cit.)

por acreentarle, por revelarle como una de las grandes figuras intelectuales del siglo, si es que ya no lo fuera de antemano en virtud de la singularidad de su propia doctrina, un concienzudo y complejo intento de conciliación entre la filosofía de Descartes y el dogma cristiano.

No obstante, la imparable difusión de la ya declarada en Francia perniciosa doctrina de Spinoza no es debida tanto a la virulencia de las propias ideas del autor del *Tractatus*, por otra parte rotundamente díscolas a su acomodo a la religión cristiana, como al interés y oportunismo de las facciones teológicas y filosóficas en combate en la católica Francia por esos mismos años. Y por supuesto al ambiente político de hostigamiento de la heterodoxia y la disidencia establecido por el rey Luis XIV.

Como se ha referido, la entrada en Francia de la obra de Spinoza coincide con el más alto nivel de enfrentamiento de la lucha anticartesiana francesa. En 1680 el Padre jesuita Valois lanza contra los cartesianos, adversarios doctrinales de la Compañía de Jesús, la célebre *Sentiments de Descartes*, obra que persigue la condenación y prohibición del cartesianismo, y que daría pie a una intensa polémica con Arnauld y Malebranche, ambos agustinianos. En respuesta a los embates del jesuita, en 1681 Malebranche publica su *Traité de la nature et de la grâce*, obra que igualmente va a procurarles nuevos enfrentamientos, esta vez con Arnauld.

En este convulso ambiente de delaciones y persecuciones entre órdenes religiosas, la doctrina de Spinoza se convierte ante todo en un poderoso instrumento de combate; particularmente en manos de los anticartesianos, que acusan a los seguidores de Descartes de connivencia con el spinozismo, identificado ya con el ateísmo.

*"Spinoza n'est pas attaqué pour lui-même et sa doctrine n'est pas objectivement étudiée; grace à Leibniz et à la Compagnie de Jésus, qui représente en France le plus solide bastion anticartésien, la querelle de Spinoza apparaît de plus en plus comme un épisode de la querelle de Descartes."*⁹⁷

Así pues, con el telón de fondo del spinozismo, hacia los años finales del siglo se desatan sucesivas y relevantes polémicas filosóficas entre los defensores de Descartes y los anticartesianos. Las disputas doctrinales se presentan en todas direcciones; de Jesuitas, cristianos heterodoxos y anticartesianos en general (Bayle, Poiret, Wittichius, Jurieu) contra Arnauld (jansenista) y Malebranche (oratoriano); de Arnauld contra Malebranche, ambos de filiación agustiniana; e

⁹⁷ Vernière, opus cit. p. 225,

igualmente, de algunos Padres de la Compañía de Jesús (Dutertre y Hardouin), enemiga declarada de Descartes, contra Malebranche, y que encuentran en M. Huet, obispo de Avranches, su principal instigador, y quien publica a tales efectos dos obras de combate; la primera en 1689, *Censure philosophiae cartesianae*; la segunda, en 1698, *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartesianisme*). En sus obras Huet declama contra el idealismo de la tradición cartesiana y el racionalismo de Spinoza, su pernicioso discípulo.

La tendencia generalizada entre sus detractores a confundir e identificar deliberadamente su doctrina con el ateísmo spinozista sirve a Malebranche de revulsivo intelectual, de urgente y personal acicate para acometer nuevamente, con brío y tenacidad, la defensa de sus propias posiciones doctrinales. En este contexto surge el tratado de 1708, titulado *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*; obra de encargo, al servicio de la fe y la defensa de la religión cristiana, y en la que involuntariamente su autor aparece como autoridad doctrinal y religiosa, al servicio del dogma y su expansión misionera.⁹⁸ No en vano, el autor se muestra allí claramente alejado tanto de las posiciones religiosas disidentes (Arnauld, Jurieu) como de supuestas y atribuidas simpatías intelectuales hacia Spinoza, con cuya doctrina se le asimila interesadamente en no pocas ocasiones (Jesuitas, mayormente).

Desde luego, la audacia e irreverencia demostradas por Spinoza al someter al método cartesiano las disputadas cuestiones de fe, puestas de manifiesto tanto en el *Tractatus* (1670), como en la *Ethica* (1674), implican la gestación en la católica Francia de un ambiente de fuerte hostilidad hacia su doctrina; crítica e incluso animadversión declaradas que encuentra aliados no sólo entre los consabidos anticartesianos (escolásticos y Jesuitas que denuncian la aparición de una física incompatible con la Eucaristía, y lo que ello habría implicado en favor de la difusión del calvinismo), sino en el propio seno de la escuela cartesiana, donde los matices doctrinales pasan a cobrar una importancia extrema. Sutilezas dialécticas, finalmente, que van a propiciar en los años finales de siglo la ruptura de la apologética cristiana de filiación agustiniana, ejemplificada en la dilatada y muy relevante disputa sostenida entre Malebranche y Arnauld, y cuyos ecos que se prolongaría más allá de la muerte del jansenista, acaecida en 1694.⁹⁹

En este contexto, y al objeto de minimizar los efectos devastadores del

⁹⁸ Los motivos que dan origen a la composición de la obra aparecen citados por el autor en el *Avis touchant l'Entretien*. Parece que su autor no pretende en modo alguno la notoriedad que las circunstancias iban a otorgarle.

⁹⁹ La relación entre los agustinianos Malebranche y Arnauld será polémica y filosóficamente fructífera durante décadas; entre ellos media una extensa literatura de controversia. Les separan diferencias doctrinales insalvables, tales que la teoría de las ideas y la polémica cuestión de la denominada *étendue intelligible*.

cartesianismo sobre el dogma, en los años finales del siglo la Iglesia tolera entre sus teólogos racionalistas (cartesianos) la defensa de Descartes, a condición de quedar desvinculados de la filosofía de su más díscolo discípulo, Spinoza. Tal sería el propósito de Nicolas Malebranche, miembro de la Congregación de la Oratoria.

En este cometido se afana igualmente la obra del benedictino François Lamy, quien en connivencia con la autoridad de Bossuet, publica en 1688 *Réfutation de Spinoza*; en 1696 aparece una nueva refutación titulada *Nouvel athéisme renversé*, del mismo autor, y que tendrá importantes resonancias.

Profundizando en dicha dirección espiritual, de contención de Spinoza, entre 1696 y los primeros años del nuevo siglo, las posiciones de la Iglesia se vuelven mayormente reticentes al apoyo de una doctrina comprometida, la cartesiana, que abre profundas brechas entre los cristianos cartesianos. En este contexto cobra sentido la destacada figura de Fontenelle, quien mientras ampara la física de Descartes, por el contrario, en materia de fe, se presenta contestatario de la doctrina del Maestro. En esta dualidad de intereses intelectuales se reconocen eminentes pensadores cristianos que, apeados ya de la inoperante escolástica, combaten el escepticismo (tanto el cartesiano Fontenelle como el anticartesiano Leibniz critican el ocasionalismo de Malebranche).

Habida cuenta del ruido nocivo desatado por la creciente difusión y penetración del spinozismo, el sentimiento piadoso de algunos cartesianos franceses toma prudencia y reserva. De este estilo prudente y alejado del orden del conocimiento en relación a las cuestiones de fe hace gala el movimiento jansenista¹⁰⁰; su descrédito de la razón y su defensa rigorista del dogma (fe, gracia y predestinación) le apartan definitivamente de cualquier veleidad hacia el spinozismo, su acérrimo adversario, y del que acusan y denuncian sin miramientos a otros hermanos en la fe, tal que Malebranche, y quien, a consecuencia de la dejación de los jansenistas, pasa a constituirse en una notoria autoridad apologética, capaz de ofrecer vigorosa resistencia al spinozismo y escepticismo generalizados.

En efecto; a fines del siglo XVII se abre una doble y definitiva dirección en la tradición agustiniana y apologética: de una parte, la que permanece fiel a San

¹⁰⁰ El Jansenismo o doctrina de Cornélius Jansénius supone una lectura no autorizada, esto es, herética (el Papa Alejandro VII lo condena en 1657) de la filosofía de San Agustín. En torno a 1660 será un movimiento perseguido igualmente por el rey católico Luis XIV, quien lo hostiga y condena públicamente en 1661 a instancias probablemente de los Jesuitas, con los que la Congregación jansenista mantiene una intensa polémica desde la publicación de *Lettres Provinciales*, de Pascal, en 1657. A finales de siglo la Universidad de Lovaina constituye el más importante baluarte jansenista en Europa, y A.* Arnauld su figura más eminente. En 1661 la Sorbona se adhiere a la condena de la Santa Sede y del rey francés.

Agustín (Oratoria); de otra, la jansenista. La deriva escéptica del cartesianismo, que había propiciado la radicalización de las posiciones doctrinales de sus adversarios, convierte al movimiento espiritualista de Jansenius, con cuna en Port Royal, en baluarte de una fe rigorista que habría abandonado ya todo intento de conciliación con la doctrina cartesiana, y a la que considera responsable de las desviaciones del dogma religioso y la caída en el escepticismo y la idolatría de algunos hermanos en la fe (jesuitas, principalmente, aunque también oratorianos, a consecuencia de sus veleidades cartesianas).

Desligados ya de todo intento conciliador, en un intenso combate con las posiciones afines al spinozismo, de las que no dudan en acusar a hermanos agustinianos (Malebranche, concretamente), los jansenistas sostienen vigorosamente la teología de la Gracia, conscientes de la imposibilidad de conciliar el estricto método racional de Descartes con los dogmas de una religión revelada. De esta manera, los partidarios de Jansénius se desmarcan muy singularmente del resto de las órdenes religiosas que, a la excepción de la Compañía de Jesús, perviven en el empeño de la difícil adecuación de teología y filosofía cartesiana.

En efecto, la Orden jansenista se desvincula progresivamente de sus esperanzas iniciales en el combate contra la filosofía cartesiana, adoptando un claro espíritu de resistencia interior hacia las polémicas suscitadas con otras órdenes religiosas, tal que la Compañía de Jesús, e incluso la Santa Sede. En 1663 los jansenistas se ocupan todavía en la conciliación con la ortodoxia religiosa, en cuyo objetivo comprometen al obispo de Comminges, Gilbert de Choiseul. Pero el resultado es fallido, por lo que la vuelta a las hostilidades se produce en 1664. La Orden sostiene sus propias querellas con las autoridades eclesiásticas, lo que les desmotiva del combate directo hacia el cartesianismo; y ello aunque algunas de estas disputas internas tengan precisamente su raíz en la propia propagación de la doctrina de Descartes.

A. Arnauld y P. Nicole, destacados jansenistas, publican en *La Logique ou l'art de penser*. En 1669, y bajo el Pontificado de Clemente IX, se alcanza la paz con Port-Royal. Por ello, de 1669 a 1679 la Congregación abandona la polémica y se dedica a su tarea pedagógica, publicando relevantes obras como *La Grammaire de Port-Royal* y *La Logique de Port-Royal*, inspiradas ambas en los principios de rigor moral y desconfianza hacia la naturaleza humana, caída o desprovista del auxilio de la Gracia divina.

A partir de 1679 comienzan nuevos años de combate: Arnauld retoma la crítica de lo que los jansenistas entienden como *moral práctica* de los Jesuitas; la polémica se mantendría viva hasta la muerte de éste, en 1694. En realidad, la

reconciliación habida hacia 1695 entre el Papa Inocencio XII y el rey francés Luis XIV habría roto una década de alianza entre el Papado y los jansenistas, y decantado de nuevo a aquel en favor de la Compañía de Jesús. Comienzan las hostilidades de Luis XIV hacia el movimiento jansenista, en desacuerdo por las pretensiones de identificación entre poder espiritual y poder temporal (Galicanismo), representados en la monarquía francesa.¹⁰¹

Después de 1681, año de publicación del *Traité de la nature et de la grâce*, elaborado en respuesta a la referida obra del jesuita Valois (1680, *Sentiments de Descartes*), su autor, el Padre Malebranche, es seguido de cerca en su interpretación de Descartes por la ortodoxia católica francesa representada por Bossuet, quien anima al Padre jansenista Arnauld en su ataque, bajo pretexto de simpatías del Padre oratoriano con la doctrina de Spinoza.¹⁰²

Como se ha referido, en 1689, la *Censure philosophiae cartesianae*, de Huet, abunda en el hostigamiento de Roma hacia algunos teólogos cartesianos racionalistas (en alusión a Malebranche). A partir de 1679, y en el interés común de desacreditar el cartesianismo, Leibniz, amigo de la Compañía de Jesús, entra en escena, al objeto de forzar la asimilación de Descartes a Spinoza. Frente a la figura de Leibniz aparece Régis, quien en 1704 publica *Usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy et de la raison*. Cartesiano ortodoxo, Régis hace una defensa a ultranza de la doctrina del Maestro y su compatibilidad con la religión cristiana, desvinculando a aquella de forma tajante del spinozismo.¹⁰³

Al objeto de evitar los constantes ataques hacia su doctrina provenientes de todas direcciones, así como las permanentes acusaciones de spinozismo de que es objeto, Malebranche hace valer su doctrina: ya en el *Xe Eclaircissements à la Recherche de la Verité*, publicado en 1678, presenta su novedosa noción de *étendue intelligible*, a la que va a oponer la consideración de *extensión* que aparece en *Ethica* de Spinoza. La distinción malebranchiana entre *étendue intelligible* y *étendue materielle* allí expresada permitirá favorecer la idea cristiana

¹⁰¹ Arnauld publica *La moral pratique des Jesuites*. Además de sostener las querellas internas, el movimiento jansenista tiene igualmente una vertiente de crítica política muy acentuada, que acrecienta su aislamiento y posición de rigidez combativa. Luis XIV persigue al movimiento jansenista, en desacuerdo por las pretensiones de identificación entre poder espiritual y poder temporal propias del catolicismo francés. (Respecto a éste último punto, se entiende por *galicanismo* la identificación entre ambos poderes, personificadas en la figura del Rey. Véase Touchard, *Historia de las ideas políticas*; cap. VIII, *Ocaso del absolutismo*, págs. 279 y sgtes.

¹⁰² Véase en este punto la curiosa confluencia de intereses en contra del Padre Malebranche por parte de Bossuet y Arnauld, quienes, no obstante, simbolizan una interpretación del catolicismo rotundamente dispar, siendo Bossuet la autoridad principal del galicanismo y Arnauld la figura preeminente del perseguido movimiento jansenista. Por otra prte, en los años siguientes, y mediante la figura de M. Lionne, Bossuet habría de solicitar la ayuda del padre Malebranche, al objeto del combate contra el escepticismo.

¹⁰³ Las relaciones entre Leibniz y Malebranche fueron propiamente de respeto y amistad; si bien existían importantes divergencias doctrinales entre ambos, mantenían un mutuo interés en la defensa de la *nouvelle physique*, sobre la que debaten ampliamente (Véase A. Robinet, *Malebranche et Leibniz: relations personnelles*).

de creación y la consiguiente distinción y separación entre la naturaleza de Dios y la de las criaturas, piedras angulares de la visión cristiana.

Como se ha referido con anterioridad, la disputa a propósito de la *étendue intelligible* intensifica los ataques recibidos de parte de su hermano agustiniano, el jansenista Arnauld, quien en 1683 publica su *Traité des vraies et des fausses idées*, en réplica precisamente al referido *Traité de la nature et de la grâce*, de Malebranche, publicado en 1681, y que supondrá la ruptura doctrinal entre ambos. En el tratado de 1683, Arnauld critica la presumible identificación malebranchiana entre *extensión* y *materialidad* (corporalidad), suponiendo que si el Dios de Malebranche es *extenso* debe ser consecuentemente *corporal*, lo que implicaría la identificación en este punto con la doctrina de Spinoza.

Hacia 1684 la controversia se recrudece; esta vez es un refutador de Spinoza, Fénelon, arzobispo de Cambrai, quien instigado por Bossuet,¹⁰⁴ publica *Réfutation du système du Père Malebranche sur la nature et la grâce*; el objetivo es atacar a Malebranche a propósito de la noción de *extensión* aplicada a Dios, acusándole igualmente de spinozismo. Fénelon defiende contra Malebranche la libertad de Dios, quien no está sujeto al orden del mundo, y quien, consecuentemente, tiene un poder arbitrario sobre la creación. Contra Spinoza, establece la imposibilidad de un *infinito divisible*, como se propone en la *Ethica*, proponiendo en su lugar la simplicidad del infinito, una realidad indivisible que no se somete a límites, y, por tanto, a ninguna realidad externa a sí misma.

Además de haber propiciado la ruptura de la apologética agustiniana, la relevancia filosófica del movimiento jansenista se entiende particularmente fecunda en relación a su controversia espiritual con el Padre Malebranche, quien le sirve de instrumento de un intenso combate dialéctico interpuesto hacia las posiciones spinozistas; y que perdurará más allá de 1694, año de la muerte de Arnauld, figura emblemática de la Congregación.

Atrapado por sus múltiples adversarios dialécticos en la identidad spinozista entre la naturaleza de Dios y la de las criaturas, y en defensa propia, Malebranche se ampara en un doble pilar dialéctico: de una parte, en un antiguo principio religioso, el *fideísmo*; de otra, en una solución filosófica heterodoxa, el *ontologismo*. Con la primera, muestra claramente su inamovible espiritualidad agustiniana; con la segunda, sostiene la crítica del idealismo y del sensismo, propios de Descartes y algunas corrientes escépticas, respectivamente. Motivos

¹⁰⁴ Obsérvese nuevamente la curiosa confluencia de intereses y animadversiones, esta vez entre Bossuet y Fénelon, quienes sostienen visiones divergentes del catolicismo, ya que Fénelon es abiertamente contrario al galicanismo. Además, existen entre ambos otras antipatías, derivadas de la defensa del quietismo por parte de Fénelon; un movimiento espiritual de la época considerado herético y perseguido por la Iglesia.

ambos suficientes para hacer de su filosofía un complejo doctrinal de envergadura.

Tanto fideísmo como ontologismo habrán de servirle a la definición de la naturaleza de Dios, problema filosófico fundamental en la controversia que le asimila interesadamente con los postulados de la doctrina de Spinoza, y de los que Malebranche pretende un esforzado ejercicio de contestación y distanciamiento.

En este ambiente de manifiesto hostigamiento, a principios del nuevo siglo, el Padre oratoriano continúa siendo el centro de intensos debates; su doctrina se combate y utiliza en provecho de una u otra facción en litigio. Debido a su filiación cartesiana y sus concesiones racionalistas, su obra es tenida en cuenta e incluso hábilmente aprovechada también por el spinozismo. Así queda patente en la abundante literatura clandestina de la época, de la que *La Religión du chrétien conduit par la raison éternelle*, constituye ejemplo. Se trata éste de un extenso tratado manuscrito anónimo, datado entre 1699 y 1705, y donde se utiliza con profusión la doctrina del Padre oratoriano al objeto de su asimilación a posiciones heterodoxas y anticristianas.¹⁰⁵

De otra parte, dada la relevancia de su nombre y de su posición doctrinal claramente agustiniana (esto es, sin concesiones al rigor de la desviación jansenista), determinadas autoridades de la Iglesia (M. de Lionne, obispo de Rosalie) le apremian a luchar en su favor, a modo de vehículo de combate sobre las crecientes posiciones escépticas, instándole por su posición moderada (racionalista) a encontrar la difícil conciliación entre el exitoso método cartesiano, en progresiva afirmación, y los consabidos dogmas de fe.

No obstante, el escenario de fines del siglo XVII y principios de Las Luces es crecientemente complejo. La progresiva expansión misionera de Europa había precipitado la ortodoxia religiosa hacia nuevos desafíos hasta entonces insospechados a la Cristiandad, y consistentes fundamentalmente en las dificultades de transmisión y asimilación de la fe romana a propósito de su contacto con la espiritualidad de otras civilizaciones, lejanas y extrañas a la religiosidad y cultura europeas.

En 1708, envueltas su figura y su doctrina en un ambiente de continuada e intensa controversia, aparece la publicación impresa del breve tratado del Padre

¹⁰⁵ Se trata del ya referido extenso tratado manuscrito, atribuido a Yves de vallone; en él parece entreverse una utilización espuria de su doctrina, al objeto de su asimilación a Spinoza. (Abundando en la literatura filosófica de corte escéptico y materialista, y que circulara al margen de la imprenta. (Véase O. Bloch, *Le matérialisme et la littérature clandestine*)

Malebranche, bajo el título *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, y que habría circulado inicialmente al margen de la imprenta; se trata ésta de una obra de encargo y en defensa de la fe, con la que, además, su autor pretende defenderse de los sucesivos e insistentes ataques de spinozismo de que su doctrina venía siendo objeto a lo largo de las últimas décadas. En esta ocasión es la Compañía de Jesús la que se siente particularmente agredida por la aparición del referido tratado, decidiendo continuar su tradición de denuncia y persecución de los seguidores de Descartes, esta vez vehiculada en la figura del Padre Malebranche.

La Compañía lanza al ataque del oratoriano a los Padres jesuitas Tournemine, Dutertre y Hardouin, quienes mantendrán con vigor la polémica spinozista hasta bien entrado el nuevo siglo, y de cuyos episodios dará cuenta ostensiblemente la célebre revista de filiación jesuítica *Histoire des Sciences et des Beaux Arts*, de sobrenombre *Mémoires de Trévoux*, particularmente en relación a la crítica del *Entretien* de 1708. De esta manera, como señala la historia del deísmo o afirmación de una religión natural basada en la razón, opuesta a la religión revelada y oficializada por la Iglesia, inicia sus primeros capítulos, en toda su crudeza.¹⁰⁶

Curiosamente, las raíces del deísmo prenden en la polémica religiosa en torno al jansenismo, cuestión que a fines de siglo acapara el discurso filosófico a propósito de la posibilidad y necesidad de la Gracia divina en la conformación y explicación de la naturaleza humana; esto es, de su papel en el ámbito de la controversia en torno a las posibilidades de afirmación de una antropología desprendida ya de la teología, o al menos racionalizable en ausencia de su concurrencia.

El desencadenante definitivo del conflicto doctrinal largamente disputado está en la inevitabilidad del ya ineludible fenómeno del paganismo, característico de las grandes civilizaciones descubiertas por el espíritu inquieto y viajero de los hombres del Setecientos, y que va a determinar la afirmación y consiguiente consideración en el ámbito del discurso filosófico y religioso de fines del siglo XVII de las posibilidades de existencia de una *virtud* desprendida ya de su carácter religioso, cuestión planteada por el descubrimiento al occidente cristiano del denominado *hombre pagano*, capaz de vivir y morir en ausencia de la beatitud cristiana; esto es, el llamado por Bayle *ateo virtuoso*.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du dix-septième siècle* (pp. 267 y siguientes).

¹⁰⁷ Como se ha referido anteriormente, Bayle utiliza la acepción *athée vertueux* en el artículo ... de su célebre *Dictionnaire*, en alusión a Spinoza. Por antonomasia, se entiende que la doctrina del judío holandés representa y simboliza el espíritu pagano de la modernidad.

Desde este punto de vista, la ausencia de obligatoriedad en la vinculación esencial del hombre a Dios por medio de la Gracia (defendida prioritariamente por los Padres misioneros y otros cristianos cartesianos), además de posibilitar la idea de perfectibilidad *per se* de su propia naturaleza, implicaría la posibilidad de la adhesión voluntaria de aquel a Dios como su objeto y bien de deseo; lo que a su vez implicaría la viabilidad de una vinculación desinteresada (*pur amour*) de la criatura hacia su Creador.

Por el contrario, la afirmación de la necesidad de la Gracia (sostenida fundamentalmente por los cristianos jansenistas) implicaría la obligatoriedad y el perpetuo concurso divino en el desenvolvimiento de la naturaleza humana, en cuyo defecto ésta quedaría rotundamente perdida y, a todas luces, ciega en su incapacidad de un recto proceder. De este modo, el jansenismo quedaba relegado del discurso filosófico del nuevo siglo; definitivamente prendido a la espiritualidad del Mundo Antiguo, que no entendía la certeza del conocimiento ni la verdad de los principios morales sin el concurso divino.¹⁰⁸

En este contexto, para un defensor cartesiano de la fe, tal que el Padre Malebranche, el objetivo intelectual de su doctrina es manifiestamente complejo, centrado prioritariamente a la búsqueda del máximo acuerdo entre el orden de la naturaleza (al que pertenece también el espíritu humano) y el orden de la Gracia (voz de la Revelación o manifestación de la Palabra de Dios). Amparado en esta doble vertiente de su espiritualidad, religiosa y cartesiana, el Padre Malebranche abogará con firmeza por la pretendida conciliación como mejor forma de pervivencia del dogma en tiempos comprometidos.

A ello se encamina el polémico *Entretien* de 1708, enfatizando de este modo la filiación agustiniana de su discurso, que busca encarecidamente el papel de la fe en la iluminación del recto procedimiento intelectual. Forma en la que su autor pretendía asimilar, o al menos solapar el menoscabo de la religión en un ambiente intelectual monopolizado ya por la nueva tradición filosófica pagana, que se abría paso firme y decidido a través de Spinoza y sus adeptos, y a la que hábil y estratégicamente algunos Padres de la Iglesia habrían pretendido hacer involuntaria vocera de las verdades instauradas siglos atrás por el cristianismo; un largo y espinoso camino que habría de conllevar enormes roces intelectuales, principalmente en el seno de la propia Iglesia.¹⁰⁹

¹⁰⁸ El espíritu de las luces, que ya se vislumbra en pensadores cristianos cartesianos (Malebranche), recuerda aquí la importancia de las Epístolas de San Juan, en las que se hace hincapié en el valor del Verbo como promotor del conocimiento en la Revelación. A este respecto, obsérvese nuevamente la oportunidad del inicio del referido manuscrito titulado *La Religion du Chrétien conduit par la Raison éternelle*, cuyo texto prosigue con la mención "*Elle était la lumière véritable qui illumine tout homme venant au monde*" (*Saint Jean*, I, 9). La *Raison éternelle* malebranchiana simboliza la unión de la Razón y el Verbo, siendo aquella la manifestación mundana de éste.

¹⁰⁹ El jesuita Padre Le Comte, autoridad misionera en Oriente, acusa la existencia de huellas del

En este sentido, la nueva polémica desatada por la aparición del tratado de 1708 constituye un episodio puntual de la querella general entablada en torno al *deísmo*, doctrina ampliamente sostenida por el movimiento escéptico y heterodoxo de quienes promueven la relativización de los valores propios del discurso cristiano más riguroso, hasta la fecha favorecedor de un sentimiento religioso omnipresente (también en la esfera intelectual o cognoscitiva), y de una Iglesia universal cimentada en la perenne debilidad de la naturaleza humana, auxiliada en la necesidad salvífica de la Gracia divina.

Sin duda que el *Tractatus* de Spinoza, de 1670, obra aglutinante y representativa de la crítica de mitos, dogmas y tradiciones, había dejado indeleble huella en la cultura filosófica de su época, contribuyendo sobremanera a la aparición de la mentalidad deísta; ello implicaría el paulatino destronamiento de las ideas de privilegio semítico y universalidad doctrinal características del cristianismo del Mundo Antiguo, y que pasa a convertirse, a ojos de la nueva mentalidad, en una espiritualidad de carácter histórico.¹¹⁰

Hacia los primeros años del nuevo siglo, el heredado enfrentamiento entre la razón filosófica, que reclama para sí un estatus de naturaleza prevalente y los postulados de la fe, encarnados en una Revelación que combate poderosamente un espacio filosófico y cultural cada vez más exiguo, late de forma vigorosa e inquietante en el convulso corazón espiritual de la vieja Europa.

En este contexto, las pretensiones de una satisfactoria acomodación entre el pensamiento filosófico, ya reclamante desde Spinoza de su propia naturaleza autónoma, y aquellas verdades que conforman el universo doctrinal del cristianismo, van a suponer el desafío más interesante y arriesgado al que se enfrente la disputa filosófica y espiritual en un largo trecho temporal. El cometido será arduo, y no siempre exitoso.

En los albores del siglo XVIII dos líneas doctrinales en franca controversia, perfectamente definidas, mantienen viva la polémica: los unos, religiosos, lo

cristianismo en el paganismo del Imperio oriental, procurando obstinadamente la acomodación del discurso religioso cristiano al esquema de espiritualidad de la cultura china, en aras de lo que algunos hombres de su tiempo dieron en llamar la adquisición de un *fond valable* entre la espiritualidad occidental y la oriental; y que permitiese el intercambio y contacto cultural entre civilizaciones lejanas y dispares. Este modelo de acercamiento sólo sería factible a partir de los principios del cartesianismo, en la medida en que éste había permitido la separación de los ámbitos religioso y científico-metafísico. A este proyecto de conciliación espiritual, y en el que tiene su origen el *deísmo*, se unen otros notables misioneros de la época (Bouvet, Le Gobien), reputadas autoridades misioneras.

¹¹⁰ Repárese en la contradicción de sentido existente entre *privilegio* y *universalidad*, nociones que definen el cristianismo en su sentido más riguroso (*universalidad* del mensaje divino y *privilegio* semítico); términos antitéticos entre sí en el esquema moderno (cartesiano) de interpretación. La consideración del carácter histórico de la verdad, en oposición a la verdad atemporal, revelada, propia del cristianismo, es consecuencia vinculada al desarrollo del espíritu cartesiano.

intentarán por la vía de la interioridad espiritual, vislumbrando en el orden de la naturaleza y la debilidad de la razón humana la huella inefable de un Dios Todopoderoso y Libre, Creador Bondadoso, y Entidad ontológicamente distinta a sus criaturas, y cuya manifestación se hace presente en el orden de la naturaleza (agustinianos, jansenistas y cristianos cartesianos); los otros, escépticos de toda naturaleza, adoptando la proscriba identificación entre las leyes racionales que rigen y explican el decurso del mundo y los designios divinos decretados por la tradición cristiana, convertidos éstos en obligados decretos eternos e inmutables, de carácter natural, que explican tanto la regularidad del comportamiento de los fenómenos como la inteligibilidad del Ser (Spinoza).

En este contexto, el *Entretien* de 1708, del cristiano cartesiano Nicolas Malebranche, supone una original página del desarrollo histórico de éstas ideas.

CAPÍTULO CUARTO. LA EMERGENCIA DE UN TRATADO FILOSÓFICO CONTROVERTIDO: *ENTRETIEN D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET D'UN PHILOSOPHE CHINOIS SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU*, DEL PADRE MALEBRANCHE. DIFUSIÓN, IMPRESIÓN Y POLÉMICA

A. La persecución de la impiedad en torno a 1700: la querella sobre la religión de los chinos

Como se viene refiriendo, el último cuarto del siglo XVII se caracteriza por la intensificación de la discusión y polémica en torno al cartesianismo, particularmente intensa en Francia en torno a 1677, año de publicación de la obra póstuma de Spinoza.

A consecuencia de ello, los primeros años del nuevo siglo heredan un inusitado ambiente de enfrentamientos y delaciones desatado en el propio seno del cartesianismo, que alimenta y reafirma un escenario de fuertes querellas teológicas y filosóficas entre facciones diversas: libertinos y spinozistas, cristianos apologetas, partidarios de Malebranche y jansenistas; a éstos se unen los claros adversarios cristianos de la doctrina de Descartes, Jesuitas y Leibniz, principalmente, que encuentran en las enconadas disputas de la época oportuna ocasión para orientar un camino propio de asimilación de la denominada *nouvelle philosophie*. Salvo los referidos Jesuitas y Leibniz, buena parte de los pensadores cristianos de la época son discretamente acomodaticios, teniendo por autoridad científica respetada a Descartes (nueva física), y reservando para el ámbito de la metafísica sus inquietudes y sentimientos religiosos. De ello da buena cuenta el propio Padre Malebranche, siguiendo una

línea doctrinal que ya alumbrara otro gran heterodoxo de la época, Blaise Pascal.

Lo cierto es que, pese a los obstáculos, llegados de muy diversos frentes, que habría de sortear, la difusión y afianzamiento de los principios de la filosofía de Descartes, y su pretendida aplicación a las más diversas ramas del saber, había terminado por arruinar de manera definitiva la ya debilitada filosofía escolástica de principios del siglo XVII. El acuerdo y, en último caso, la propia resistencia al cartesianismo, tendría que venir, por tanto, de la mano de otros modelos o soluciones filosóficas. Y a ello se afanan los cristianos cartesianos alejados ya de la apologética más rigurosa (jansenismo), e incluso aquellos otros que abogan por hacer frente al escepticismo con las armas del cartesianismo (Malebranche, como notoria figura).

A modo de ejemplo, la querella en torno a la Eucaristía, que irrumpiera en Francia en torno a 1600,¹¹¹ había constituido un significativo ensayo, cuando no un auténtico desafío en la aplicación de los principios del cartesianismo a las materias concernientes a la fe; lo que había acarreado constantes y graves acusaciones de impiedad, de rotunda e inexcusable incompatibilidad respecto a los principios de la religión; por otra parte, su sólo planteamiento en el escenario intelectual de una Francia de clara reputación católica, erigida en notable autoridad religiosa y política de la Cristiandad (galicanismo), había constituido buena prueba de las dificultades (por no hablar de ineficacia) de la *ancienne philosophie*, para al menos contener el espíritu de la *nouvelle*.

Con estos antecedentes, el nuevo siglo XVIII estrena nuevos escenarios para la presumiblemente inagotable disputa entre razón y fe. Esta vez, en medio de querellas fraticidas y espacios geográficos ampliamente dilatados, cristianos rigurosos, acomodaticios, misioneros, disidentes y ateos más o menos declarados, se lanzan en abierta ofensiva dialéctica.

En efecto, el paso cronológico de 1700 supone la emergencia de una nueva e inquietante polémica, esta vez en torno al sentido y naturaleza de la religión misma, del cristianismo en relación a las religiones de los pueblos paganos; culturas lejanas a la civilización europea (Oriente, fundamentalmente), atraídas al escenario dialéctico de la época merced a la apertura comercial de los estados europeos y la curiosidad viajera de escépticos y libertinos, y a las que la expansión misionera de la fe romana se había empeñado en seducir, sirviéndose para ello

¹¹¹ El término *transustanciación* se emplea por vez primera entre los años 1100 y 1130, antes de tomar un sentido aristotélico. El Padre Tomás de Aquino lo adopta, de donde pasa a la Escolástica. La polémica en torno a la *transustanciación* o presencia del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía constituye un problema teológico de amplio recorrido que con la caída del Mundo Antiguo se cuestiona abiertamente, al abrirse paso la concepción cartesiana de la materia (*res extensa*), que no explica en modo alguno el referido fenómeno. En la católica Francia la querella toma especial relevancia en torno a la lucha anticartesiana.

de los principios universales de una controvertida razón, esta vez cartesiana; todo ello en pro de la afirmación de un Dios único, infinito e omnipotente.¹¹²

En efecto, a fines del siglo XVII la discusión filosófica sobre Dios (su naturaleza y existencia), implica la consideración de algunos elementos novedosos en el ámbito de la cultura y la fe europeas. De una parte, el papel de las misiones religiosas en Oriente como factor de afianzamiento y expansión del cristianismo; de otro, el gusto propio de la época por el conocimiento de las culturas antiguas, heredado de la erudición renacentista y libertina, y la consiguiente demanda de respeto y concesión a los pueblos paganos en un cierto acceso, ya sea religioso o filosófico, al conocimiento de la verdad. A este intento de conciliación entre religiosidad y nuevo paganismo se debe precisamente el intenso debate doctrinal desarrollado en Francia a principios del siglo XVIII, y cuyas raíces estriban con todo su vigor en la última decena del siglo precedente.

Habida cuenta de los nuevos elementos en juego, la ansiada y debatida búsqueda de acuerdo entre fe y razón, connatural todavía al discurso filosófico del siglo XVII, va a propiciar, en los albores del nuevo siglo, el restablecimiento a manos de los teólogos anticartesianos de un antiguo argumento dialéctico, ya empleado por los Padres Apologistas: aquel del consentimiento unánime de los pueblos en favor de la existencia de la divinidad;¹¹³ y que habría de convertirse en piedra angular sobre la que se inicia, ya en 1700, el tempestuoso discurso filosófico a propósito de la autenticidad y singularidad del cristianismo, y sobre las posibilidades de emergencia de una religión universal, carente de privilegios y exclusividad, basada en la existencia de una *conciencia religiosa natural*, y que al discurrir del tiempo habría de tomar cuerpo en la denominada religión natural o *deísmo*.

Las semillas de la nueva querella, de amplia y creciente resonancia al correr del nuevo siglo, habían quedado prendidas al efecto años atrás, a consecuencia de las derivaciones del propio discurso apologético, que en torno a 1690 dibuja su rostro en lo que parece un dispar e irreconciliable perfil, anticipando con ello la profundización de una honda y sangrante disputa abierta en el propio seno de la

¹¹² De entrada, ello implica ya la invalidez de los principios de la Escolástica para dar oportuna respuesta al desafío de los nuevos tiempos. De modo que, en su defecto, el cartesianismo se establece como vehículo indiscutible de comunicación entre culturas. Por lo demás, el gusto por los grandes viajes y el conocimiento de otras culturas forma parte del espíritu de la tradición libertina.

¹¹³ La creencia en un dios supremo, hacedor del universo, parece arraigada en la naturaleza humana (innata), intuitiva y racional (comprensible mediante la razón), y ello con independencia de las épocas. En muchos casos, el politeísmo y el animismo han ensombrecido dicha creencia; si bien parece que el monoteísmo es anterior al politeísmo, e incluso ha convivido con él en algunas culturas. En otros casos, del politeísmo se ha derivado hacia el henoteísmo (dioses protectores de cada nación, véase Josué 24:15 -18-) y el monoteísmo. Los Padres Apologistas, que inician su andadura en torno al siglo III, a raíz de la desaparición de los testimonios directos sobre la vida de Jesús y sus discípulos, proponen el argumento del consentimiento unánime de los pueblos en favor de la divinidad como el modo natural, directo e intuitivo de su demostración.

Iglesia, en la que el cartesianismo como tal constituye a un tiempo el escenario y el pretexto de las más exacerbadas acusaciones.

De una parte, los fervientes defensores de la doctrina de la Gracia y del privilegio del pueblo de Dios (Israel) y de los cristianos, representados por la práctica totalidad de las órdenes religiosas, particularmente agustinianos jansenistas. De otra parte, los defensores de la existencia de una conciencia religiosa independiente del privilegio semítico y que persiguen hallar en el paganismo huella y testimonios en favor del cristianismo; facción ésta en gran medida representada por los hermanos de la Compañía de Jesús, mayormente en contacto con la Iglesia misionera, así como algunos notables fideístas tal que el jansenista Pascal, quien tacha de deficitaria la ensalzada razón cartesiana, negándole por ello facultad legítima de especular sobre los misterios de la religión, relativos al orden sobrenatural.

Como mediadora, la influyente línea agustiniana de aquellos teólogos disconformes con la desviación jansenista, eminentemente representada por el Padre N. Malebranche, y que busca hallar el acuerdo del cristianismo con la razón, reflejado éste en la necesaria conformidad del orden natural y del orden espiritual, a sabiendas, no obstante, de que entre ambos permanece una inalterable jerarquía y jurisdicción.

A tales posiciones religiosas abiertamente enfrentadas habría que añadir la de los espíritus descreídos de la época, libertinos y spinozistas, que abogan por la defensa de una conciencia religiosa natural, al margen del escrutinio de la fe, y que declararían virtuosos a los pueblos ateos, afirmación ésta que arruina abiertamente el molde espiritual y cultural del Mundo Antiguo, basado en la estrecha y cuidada vinculación entre conocimiento, revelación y beatitud.

En torno a 1700 la apertura geográfica, comercial y cultural de los estados europeos hacia Extremo Oriente y otros territorios de ultramar implica la expansión de la fe del continente hacia territorios y civilizaciones extraños, y a los que llega el eco del litigio continental por la hegemonía entre países católicos (Francia, España y Portugal) y países protestantes (Holanda e Inglaterra, principalmente). Igualmente, hasta aquellas lejanas tierras viajaba ya exitosamente el mensaje evangelizador de Roma en forma de misiones religiosas, cuya finalidad constituía la difusión y propagación del cristianismo en suelo pagano.

En efecto, el creciente intercambio comercial y cultural con Extremo Oriente viene a constituir una excelente ocasión para la pretendida colonización religiosa del Imperio chino, encargada por Roma esmerada, aunque no exclusivamente, a los Padres de la Compañía de Jesús. Sin embargo, ello habría de implicar

necesariamente un alto coste.

En este sentido, algunas circunstancias acaecidas en los años finales del siglo XVII son decisivas a la explicación del ambiente de controversia religiosa y al germen de la nueva y agria polémica desatada.

De esta manera, la vuelta a la Santa Sede de algunos prelados misioneros en aquellas tierras, así como la publicación en 1696 de la obra del Padre jesuita *Le Comte Nouveaux mémoires sur l'état présente de la Chine*, donde se atribuye a la religión primitiva del lejano Imperio un origen patriarcal divino; además de algunas reflexiones del también jesuita Padre Le Gobien¹¹⁴ en torno a la religión de los chinos, encienden vigorosamente las brasas de la delación ante las autoridades de Roma por parte de los teólogos más ortodoxos. Como consecuencia, la denuncia de la Compañía de Jesús (de la que los referidos religiosos son miembros), se oficializa en torno a 1700, llevando aparejada la condena de la Orden por el Papa Clemente XI, en 1704; si bien, las primeras fricciones con los Padres de la Compañía de Jesús datan de mediados del siglo precedente (en torno a 1630), momento en que los Padres misioneros Morales (dominico) y de Sainte-Marie (franciscano) vuelven a Roma vertiendo ya determinadas acusaciones de permisión de idolatría en las misiones de Oriente.¹¹⁵

La cuestión teológica esencial que enfrenta entre sí a las diversas facciones de la Iglesia parece estar en la interpretación de la doctrina de la Gracia; rigurosa para agustinianos, jansenistas y fideistas, y mayormente proclive a la tolerancia entre los jesuitas. Ello va a determinar el sentido de las rectas nociones de pecado y redención, así como el papel asignado a la Gracia, con la que Dios premiaría en exclusividad al pueblo elegido.

Por otra parte, alimentando la polémica teológica, confluyen escépticos y libertinos, a quienes su gusto por el descubrimiento de otras culturas, así como su trayectoria de combate hacia el cristianismo, les preceden, y que con ocasión de la nueva querrela religiosa suscitada proponen una sacrílega interpretación *more geometrico* del orden espiritual y las cuestiones de fe, o bien su simplificación y disolución en la denominada conciencia religiosa universal (deísmo o religión natural).¹¹⁶

¹¹⁴ *Histoire de l'édit de l'empereur de Chine en faveur de la religion chrétienne, avec un Éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts*, de 1698). (Referido en Tocanne, opus cit.; p. 270.

¹¹⁵ Las Misiones religiosas en Oriente tienen su fundación en torno a 1650, de parte de dominicos y franciscanos; posteriormente la Compañía de Jesús se hace cargo de forma prácticamente hegemónica. Las controversias entre los diferentes órdenes respecto a los métodos de evangelización fueron motivo de fricción desde los inicios.

¹¹⁶ La influencia de la *Ethica* y el *Tractatus*, de Spinoza, es evidente en la pretendida interpretación natural de los fenómenos religiosos que ya se acusa, y que se intensifica claramente a principios de siglo. Ambas

En este contexto de obstinadas divergencias doctrinales (incluida la de la influyente disidencia religiosa calvinista francesa), el hecho de suponer en el Imperio chino la existencia de una cierta espiritualidad, y en la que algunos Padres jesuitas habrían querido entrever trazos de las verdades más tarde establecidas por el cristianismo, supone, desde el punto de vista de los cristianos rigoristas, confusión doctrinal y moral, además de consentimiento y permisividad en la idolatría.

Comprometido en la fe misionera de la Compañía de Jesús, e impregnado de buenas dotes de pragmatismo, el influyente Padre Le Comte alerta del peligro que supondría hacer de los chinos un pueblo de ateos, sembrando, de esta manera, en los espíritus creyentes de la época la duda acerca de si aquella afirmación no sería ella misma una concesión a los libertinos.

*"Les libertins ne tireraient-ils pas d'avantage de l'aveu qu'on leur ferait que dans un empire si vaste, si éclairé, établi si solidement, et si florissant, soit par la multitude de ses habitants, soit par l'invention de presque tous les arts, on n'aurait jamais connu une divinité? Que deviendraient donc les raisonnements que les Saints Pères, en prouvant l'existence de Dieu, ont tiré du consentement de tous les peuples ?."*¹¹⁷

El argumento en sí mismo considerado es ciertamente hábil, pues puede entreverse en él cómo el hipotético hecho de declarar virtuoso al Imperio chino pudiera suponer a la Cristiandad una mera y simple contrariedad, diríase un mal menor; evitando de esta manera su consecuente consideración de pueblo ateo, afirmación aquella que, según Le Comte, ciertamente desactivaría los argumentos de los escépticos.

No obstante, la pretensión del Padre jesuita conlleva sus riesgos: si se adopta dicho punto de vista, y se considera piadoso (espiritual) al Imperio chino, la consiguiente y muy embarazosa cuestión que se plantearía al mundo cristiano es la de considerar si, al objeto de evitarse la suposición de ateísmo atribuible al Imperio de Oriente, pueden los dogmas de fe ser objeto de utilización, de acomodación al espíritu y sentimiento de un pueblo ciertamente ajeno y desconocedor del cristianismo. En este contexto, ¿cómo sería interpretable la polémica doctrina cristiana de la Gracia, que tanta fricción suscitaba entre las diversas facciones doctrinales de la Iglesia: jansenistas, calvinistas, jesuitas?¹¹⁸

obras constituyen el aglutinante de toda una tradición libertina y escéptica que convulsionara el corazón de la Europa cristiana.

¹¹⁷ Referido en Tocanne, opus cit. p. 271.

¹¹⁸ En efecto, gracia y predestinación son cuestiones teológicas de primer orden, meollo de una antigua polémica entre las diversas facciones cristianas, y que son reavivadas al calor del escepticismo de la época,

De esta forma, un tanto inopinada, la religión del Imperio chino se convierte en un problema intelectual, teológico y filosófico de primer orden en una Europa política y espiritualmente convulsa, donde el sentimiento religioso ha sido ya objeto de despiadado ataque por parte de las derivaciones doctrinales del cartesianismo (libertinos y spinozistas), y donde cualquier disidencia cristiana es aprovechada en beneficio de la causa de los escépticos.¹¹⁹

El estallido de la querella teológica, basada en la práctica de las ceremonias chinas, y conocida como *affaire des rites*,¹²⁰ tiene origen concreto en divergencias de juicio y de método de acción surgidas en el contexto de discusiones internas habidas entre misioneros de la propia Compañía de Jesús, a la que siguen muy de cerca en su interpretación del dogma otras órdenes religiosas misioneras. Con su oportuna aparición en el panorama teológico y filosófico europeos, la fe cristiana enfrenta un nuevo episodio de lucha denodada contra lo que ella misma supone las múltiples caras de su perenne adversario, el pertinaz escepticismo. No obstante, se trata éste de un conflicto espiritual fundamentalmente endógeno, que se nutre y desarrolla durante largos años de agria contienda en el propio seno de la Iglesia. Con su aparición, se abre un singular episodio de intensas luchas fratricidas, de origen y orden teológico, en el contexto general de propagación de la filosofía spinozista, antiteológica por naturaleza.

Mientras tanto, la espiritualidad del Imperio chino, desconocida hasta las fechas para la mentalidad europea, se había venido forjando mediante la confluencia de las tradiciones taoísta, budista y confucionista. Entre 1630 y 1650, a la llegada de los misioneros españoles, la religión del Imperio es básicamente una elaboración doctrinal a partir de las enseñanzas de Confucio, Maestro indiscutible de la secta predominante.¹²¹

Los Padres jesuitas, encargados prioritariamente de la misión religiosa, habrían encontrado allí dos problemas cruciales a los que enfrentarse en su tarea evangelizadora. De una parte, la existencia de ceremonias o ritos íntimamente vinculados a la estructura social del Imperio; ritos destinados a honrar a Confucio, a los muertos y a los próceres o ídolos de la ciudad. De otra, el problema del

al que la noción de la Gracia divina le resulta completamente superflua.

¹¹⁹ Así ocurre con los calvinistas franceses refugiados en los Países Bajos, a cuya cabeza se sitúa *Jurieu**, y que deliberadamente colaboran a la divulgación de algunas de las obras filosóficas consideradas impías (mayormente de Spinoza), a la sola intención de combatir la política religiosa de hostigamiento y persecución contra su causa de parte del rey católico Luis XIV.

¹²⁰ Véase la interesante obra de V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France* (Chapitre II *La querelle des cérémonies chinoises*).

¹²¹ Confucionismo. Denominada vulgarmente *Secta de los Letrados* (*Lettrez*, del *Entretien* de 1708) se debe a Confucio, su mentor, se forja entre los siglos VII a III a. C. Para la mentalidad occidental, supone una visión del cosmos cercana al animismo.

vocabulario o terminología a emplear al objeto de traducir al sentimiento chino las nociones teológicas del cristianismo por ellos importadas.¹²²

Con una intención puramente práctica, y contrariamente a la política de hostigamiento practicada contra el Padre Malebranche en Europa, el Padre jesuita Le Gobien introduce la doctrina de Malebranche en China como el más útil instrumento de enseñanza y evangelización; de modo que mientras la Compañía urde su despiadado combate en Europa, al mismo tiempo se sirve de su filosofía en China. El motivo del éxito de su doctrina probablemente haya que localizarlo en la formalidad cartesiana de su discurso filosófico, y que sería de enorme utilidad pedagógica a los fines evangelizadores de la Compañía. Motivo éste último que en buena medida explica el asentimiento a la composición del *Entretien* de 1708 por parte de Malebranche (obra de encargo).¹²³

La tarea evangelizadora de la Compañía tiene, por tanto una doble vertiente o cometido; explicación ante la ortodoxia romana de la aceptación o tolerancia de los ritos como manifestaciones de carácter puramente civil o político, y acomodación del mensaje evangelizador al universo cultural de la espiritualidad oriental. Enfrentados entre ellos y denunciados a Roma a causa de tolerancia y permisividad en el culto, la tarea se torna compleja.

Como se ha referido, la disputa comienza en la práctica (en torno a 1630-1650) cuando el Padre dominico J. Morales, con ocasión de un viaje a Europa, denuncia a la Santa Sede la opinión del Padre jesuita Ricci, solicitando del Papa Inocencio X una prohibición expresa de la celebración de los ritos chinos.¹²⁴ El Padre jesuita Martini, reafirmandose en sus posiciones, lanza entonces la ofensiva de la Compañía contra los dictados de Roma, al objeto de obtener la condena de la propia prohibición papal dictada a instancias del dominico, y conseguir nuevamente el beneplácito del Papa. En su defensa, los jesuitas alegan el carácter puramente civil e irreligioso de los ritos. Sin embargo, la disputa no cesa. En 1668, ya bajo los auspicios del Papa Alejandro VII, las facciones en pugna sellan un acuerdo, que en modo alguno pone fin a la querella.

¹²² *Affaire des rites y affaire de noms*, dos vertientes de la polémica. Según Robinet (pp. XXVIII a XXXIV de la Introducción, en *Notes sur l'affaire des rites*), a Malebranche afecta el denominado *affaire de noms*, en tanto su filosofía es utilizada como instrumento para la transmisión de las nociones teológico-filosóficas. Del mismo modo, se habría introducido en China su obra científica (ver nota página inicial *Avis touchant l'Entretien*, 39 de la edición).

¹²³ El Padre Malebranche acepta el encargo de la composición del *Entretien* de 1708 por la utilidad que éste supondría al servicio de la causa de la fe; así lo reseña en *Avis touchant l'Entretien*, donde deja claro que éstos son los motivos, y no otros, los que le habrían movido a la composición de la obra.

¹²⁴ La opinión del Padre jesuita Ricci, autoridad misionera en China desde 1582, sentencia a favor de los ritos, a los que en modo alguno considera causa de superstición o idolatría, como posteriormente corregirá su sucesor en el cargo de superior de la misión, el Padre Longobardi, e igualmente determinará Roma; en cuanto al problema terminológico, Ricci apoya la legitimidad de un vocabulario chino propio, pronunciándose a favor de la idiosincrasia del sentimiento religioso oriental.

En el Imperio oriental la cuestión de los ritos continúa siendo alentada y autorizada por algunos eminentes jesuitas, como el Padre Le Comte, quien además avanza la desafiante opinión de considerar al confucionismo, doctrina en la que tienen origen los ritos, como una especie de prefiguración de la religión cristiana. En su obra *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, publicada en 1696, Le Comte señala que los antiguos chinos habrían sido teístas (monoteístas) antes de iniciarse en el culto de los ídolos.¹²⁵

En 1698 el Padre Le Gobien insiste en la idea del confucionismo como doctrina concomitante en sus orígenes con el Cristianismo (*Histoire de l'édit de l'empereur de Chine en faveur de la religion chrétienne, avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts*, 1698).

La correspondencia entre París y la Santa Sede con los misioneros residentes en Oriente se intensifica. El sucesivo envío de delegaciones papales a China no acalla el conflicto, que bien al contrario se encona. De este modo, censuras y condenaciones se suceden y revocan, desafiantes, hasta los primeros años del siglo XVIII: Clemente IX ratifica el decreto contra la Orden dictado en 1669, y Clemente XI condena mediante un nuevo decreto a la Compañía en 1704.

Entretanto, y como se ha referido, la Europa cristiana intramuros combate afanosamente la deriva spinozista y libertina de la doctrina de Descartes; uno de los pilares esenciales del combate está representado por el movimiento jansenista, desprendido ya de todo intento de conciliación con la *nouvelle philosophie*, y que halla en las tesis de los misioneros jesuitas en favor del sentimiento religioso de los chinos nuevas razones en favor del libertinaje cognoscitivo y moral. Con ello, la antigua disputa entre jansenistas y jesuitas, mantenida con vigor en las últimas décadas del siglo XVII, inaugura nuevos escenarios, nuevos motivos.

En cuanto a la referida literatura misionera (obras y correspondencia sostenidas largo tiempo desde Europa con los Padres evangelizadores en Oriente), mantiene en estado de permanente agitación la polémica doctrinal del continente, al plantear no sólo el conflicto acerca de la naturaleza de los ritos y de la historia de la religión china, asuntos de por sí novedosos en el panorama filosófico y religioso, sino además problemas de crucial relevancia para la teología cristiana en el contexto de su encrucijada con el cartesianismo.

En efecto, con ocasión de aquellos asuntos orientales, se profundiza el debate espiritual largo tiempo candente en el panorama general de la filosofía cartesiana y dirigido hacia espinosos motivos, tales como el problema de la crítica

¹²⁵ Tocanne, 270, "... Le Comte reconnaît que la religion des chinois, qui est dans son origine une religion révélée, celle du Dieu de Noé, s'est achevée en un déisme utilisé à des fins purement civiles et politiques".

de dogmas y tradiciones, el de la cronología bíblica, el del pueblo elegido como único depositario de la religión revelada, la cuestión teológica de la Gracia, e incluso la célebre prueba del consentimiento unánime de los pueblos en favor de la existencia de la divinidad, alegada por los misioneros jesuitas y anticartesianos en general, etc.;¹²⁶ toda una problemática filosófica candente que propicia el paulatino desmoronamiento de la *ancienne philosophie* en favor de la *nouvelle*, y que agita violentamente el discurso filosófico de la época.

Por lo demás, las denuncias de jansenistas y cartesianos en general alimentan las censuras de la Sorbona y de la Santa Sede contra los Padres Le Comte y Le Gobien, autoridades misioneras de la Compañía, y sus seguidores; motivos que enconan definitivamente el conflicto entre los diversas órdenes religiosas en litigio, y que a principios del nuevo siglo (XVIII) aparecerán como irreconciliables.

Dígame, por tanto, que la *querella sobre la religión de los chinos* abastece sobradamente la polémica, también sobre el spinozismo, que se libra duramente en el continente, incrementando copiosamente sus armas.

B. El tratado y las circunstancias de su composición: descripción, línea doctrinal y objetivos

Con la llegada del nuevo siglo, las victorias del spinozismo y protestantismo, así como la aparición y continua denuncia ante el Papado de un insospechado ambiente de relajación y permisividad del culto en el seno de la Iglesia misionera, surge la necesidad de definición de una estrategia intelectual de combate a cargo de la ortodoxia religiosa militante, y cuyo objetivo primordial consistirá en la restitución y perseveración en los principios del dogma, oficialmente dictados por la Santa Sede.

En efecto, cimentada en los relatos y el testimonio de los misioneros llegados a Europa hacia 1700, la publicación de la *Lettre (des messieurs des missions étrangères) au Pape sur les idolatries et les superstitions chinoises* a cargo de altas dignidades de la ortodoxia religiosa en Francia,¹²⁷ profundiza el ambiente de

¹²⁶ Sobre la referida prueba: "... Mais l'unanimité n'est pas un critère de vérité. Les relations de voyages montrent que des peuples entiers vivent sans aucune idée de divinité; Bayle évoque en particulier l'exemple de la Chine. L'expérience ruine comme la logique la valeur de cet argument traditionnel."...(Tocanne, opus cit. pp. 273 a 276). Acerca de la literatura misionera y los problemas filosóficos suscitados, véase V. Pinot, opus cit. Livre deuxième.

¹²⁷ Las denominadas *missions étrangères* son sociedades eclesiásticas de vida apostólica que tenían como objetivo la evangelización de tierras paganas, fundamentalmente Oriente. Fundadas en torno a la idea de evangelización, constituyen probablemente el origen de las misiones. Son autorizadas por la Santa Sede y por el estado francés absolutista.

honda controversia instalado en el seno de la propia Iglesia cristiana, y que venía promoviendo la condena de Roma a la Compañía de Jesús, acusada de consentimiento en la idolatría.

Siguiendo al editor (Robinet), la ya referida vuelta a Europa de algunos prelados misioneros en China (M. de Lionne, obispo de Rosalie, entre otros) confirma dos hechos relevantes. De una parte, se atestigua ante la ortodoxia religiosa (Santa Sede), y de boca de los misioneros recién llegados, la seducción que para la civilización china habría supuesto la propagación de los principios del cartesianismo a partir de la difusión de las obras del Padre Nicolas Malebranche, miembro de la Oratoria.¹²⁸

De otra parte, algunos de los recién llegados, incluidos miembros de la propia Compañía de Jesús, denuncian abiertamente el ambiente de permisividad y tolerancia en el culto que caracteriza a las misiones en China, lo que permite delatar a sus hermanos misioneros jesuitas como sus responsables y consentidores.

En este ambiente de disputas internas y de simpatías y antipatías declaradas, la búsqueda, en los primeros años del nuevo siglo, de una autoridad religiosa que ponga fin a la dilatada polémica es tan necesaria como infructuosa (la propia Santa Sede se había venido pronunciando de forma contradictoria acerca de la Compañía de Jesús durante varias décadas). Entretanto, la polémica da alas al escepticismo, así como alienta la espiritualidad cristiana cismática de Roma (particularmente, el calvinismo).

A la búsqueda de una necesaria referencia intelectual en materia de fe, el referido prelado misionero M. de Lionne, toma cartas en el asunto, pronunciándose de forma decidida en favor de la figura y doctrina del controvertido Padre oratoriano Nicolas Malebranche, a quien personalmente encarga la composición de una obra de combate, orientada a fustigar en Oriente las semillas prendidas del escepticismo europeo. Hecho que indirectamente implica su entronización como autoridad intelectual y religiosa, habida cuenta del estado de confusión y progresiva pérdida de autoridad del Papado, comprometido por la propia Compañía en la nueva querella.

¹²⁸ Esta, y no otra, parece ser la razón aducida por M. de Lionne para justificar el encargo a Malebranche de la confección de una obra filosófica que cortara de raíz las semillas de ateísmo prendidas por la tolerancia practicada por parte de algunos Padres de la Compañía de Jesús en sus Misiones de Oriente. M. de Lionne, alta dignidad de la Iglesia (obispo de Rosalie), reputado misionero en Oriente, fue valedor indiscutible del Padre oratoriano. Al inicio del *Avis touchant l'Entretien* (p. 39 de la edición) el propio Malebranche refiere al Padre jesuita Le Gobien como su valedor en Oriente, y quien habría instado, mediante carta a los Padres en Francia, al envío al Imperio chino de su obra filosófica. De este modo, un influyente jesuita (Compañía detractora en Europa de su doctrina) se habría convertido en su propio valedor (conjuntamente con el referido M. de Lionne, amigo del Padre oratoriano). En el referido *Avis* el autor refiere igualmente la introducción de su obra científica en China, bajo la Influencia de Cam Hi.

Entre mediados de 1707 y principios de 1708, animado por su pretendida contribución a la ofensiva anti-escéptica, el Padre Malebranche redacta la polémica obra, cuyo título definitivo resultaría *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*. La obra circularía en copias manuscritas desde la segunda mitad de 1707 hasta su aparición impresa en París a principios de 1708, obteniendo la *Approbation* en enero del mismo año¹²⁹.

Se trataría, por tanto, de una obra de encargo, a cargo de un pensador de la escuela cartesiana que, por su relevancia intelectual e incuestionable espiritualidad cristiana, pudiera contribuir de manera decisiva a tender lazos de refuerzo hacia el cristianismo de ultramar, en mayor medida expuesto a factores de desnaturalización doctrinal e impurezas del culto; consecuencias derivadas no sólo del encuentro de culturas que habrían favorecido las misiones, sino también del ambiente general de dispersión y heterodoxia intelectual y religiosa que, en buena medida, había propiciado en Europa la propagación en auge del movimiento escéptico.¹³⁰

El objetivo práctico confeso de M. de Lionne a su amigo Malebranche sería el encargo de confección de una obra que permitiese rectificar la errónea idea que los chinos tenían acerca de la divinidad, imbuidos éstos de los principios de la filosofía del confucionismo, la secta más refinada y sutil de aquellas que habrían conformado su universo espiritual desde sus inicios culturales (cultura milenaria) hasta la llegada de los misioneros europeos.

El texto del tratado, inmediatamente a continuación de la Introducción de edición, y con anterioridad a la presentación del *Avis touchant l'Entretien*, ocupa 73 folios originales, que Robinet inserta entre las páginas 1 a 35 de la edición (en paginación de tipo arábigo).

Compuesta en forma de diálogo filosófico, la obra se desarrolla en un hipotético escenario geográfico (China), en el que un filósofo cristiano (*philosophe chrétien*) y un filósofo chino (*philosophe chinois*) conversan en torno a un buen número de cuestiones filosóficas de primer orden, y cuyo objetivo es la

¹²⁹ La edición de referencia presenta la primera página y carátula de la obra, a modo de facsímil, de la forma que sigue: *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu. Par l'Auteur de la Recherche de la Vérité. A Paris, Chez Michel David, Quay des Augustins, à la Providence, M.DCC.VIII. Avec Approbation et Privilège du Roy*. El hecho de que se mencione el nombre del autor de forma velada, mediante la paráfrasis *l'Auteur de la Recherche de la Vérité*, resulta de por sí significativo en el ambiente de controversia en que se sitúa la aparición de la obra. La última página recoge la *Approbation*, *Fait à Paris ce 7 janvier 1708*, y firmada por Pastel (pp. originales 1 a 73, y 1 a 35 de la edición).

¹³⁰ Los ecos de la composición del tratado son abundantes, ya que circuló en copias manuscritas hasta su publicación impresa a principios de 1708; así se refiere, por ejemplo en la correspondencia mantenida por sus coetáneos Lelong y Leibniz, y recogida por el editor (pag. IX: notas editor).

búsqueda de una definición que convenga a la verdadera naturaleza del Ser Supremo o Dios.

A propósito de esta cuestión primordial, y sirviéndole de soporte dialéctico, se suscitan otros problemas filosóficos de honda repercusión en la filosofía de la época, y cuyo desarrollo da cuerpo a la polémica metafísica del texto; fundamentalmente, el problema del infinito y su realidad, materia y alma, causalidad, creación y eternidad del mundo, percepciones e ideas; la voluntad y las leyes generales que gobiernan el mundo, el desorden y el problema del mal, la visión en Dios; la idolatría, los milagros, la religión, etc.

Supuestamente y en contra de las pretensiones de su autor,¹³¹ las circunstancias de impresión de la obra, en sí misma valiente y comprometida, habrían contribuido a avivar la disputa religiosa, en ocasiones larvada, y que en buena medida, y a su vez, se nutre de aquella, en un círculo vicioso de acusaciones y delaciones más o menos explícitas. El trasfondo ideológico que explica la refriega es ya de sobra conocido y referido, marcado por una espesa atmósfera intelectual de denuncia y acusación de las desviaciones de la fe, puesta de manifiesto en permisivas prácticas del culto religioso alentadas por la tolerancia de los jesuitas en sus misiones en China.

Por otra parte, y de la misma manera que un buen número de obras de la época que destacan por su contenido crítico o polémico, el tratado habría pasado de manos del autor a su circulación al margen de la imprenta en forma de copias manuscritas, hasta su posterior impresión en 1708, parece que a espaldas del propio autor.¹³²

Paradójicamente, el hecho de sacar a a la luz pública un texto que permanecía inicialmente en la sombra, desencadena los más fuertes episodios de la polémica, introduciendo directamente a su autor en la querella contemporánea a propósito de la religión de los chinos, y en la que su figura y obra no participaban hasta la fecha de un modo explícito. No obstante, el Padre Malebranche era de sobra discutido e incluso refutado en Europa por los Jesuitas, quienes le asimilaban deliberadamente a Spinoza, situándole con ello en el

¹³¹ “.... *Au reste ce n'est ni par les ordres de la personne dont je viens de parler, ni par mes soins, que l'Entretien a été imprimé. On en a obtenu l'approbation sans même que je le sçusse.*” (Avis, 1-2, p. 39 de la edición).

¹³² Y continúa el Avis: “*Je ne regardois pas ce livret comme un present digne d'être offert au public ...*”, por lo que parece probable que el autor no estuviese interesado en su impresión. Por lo demás, el texto, que ve la luz de la imprenta a principios de 1708, mantiene una probable fecha de composición en torno al intervalo cronológico 1707-1708, y que (como se ha referido) habría de ser elaborado a instancias de M. de Lionne, amigo del autor, quien confiera a éste el encargo de composición de una obra que tuviera por objeto la refutación en Oriente de las semillas prendidas del escepticismo europeo, y que sirviera a disuadir de manera inequívoca de los errores o desviaciones allí observados en la interpretación del mundo y del conocimiento del Ser Supremo.

centro de las controversias filosóficas de la época. Probablemente, su ingente figura filosófica no pasa desapercibida a ninguna de las facciones en pugna; no en vano, su trayectoria como polemista le precede.

Conforme a las observaciones del editor, el tratado, cuyos objetivos doctrinales fundamentales se orientan al propósito de crítica y denuncia del escepticismo cognoscitivo y su derivado, el libertinaje moral, supondría al mismo tiempo un velado ataque, hábilmente urdido, hacia las posiciones de los hermanos disidentes en la fe que, como en el caso de los miembros de la Compañía de Jesús, se habían manifestado tradicionalmente contrarios a la asimilación de la obra de Descartes, y cuyos principios fundamentales, por contra, habían sido abrazados por la Congregación de la Oratoria, y sutilmente adoptados al sentimiento cristiano por obra de su eminente figura intelectual, el mismo Padre Malebranche, a la sazón, autor del polémico *Entretien*.

De modo que, siguiendo las observaciones del editor, bajo la máscara del *philosophe chinois*,¹³³ bien puede pensarse que el autor lanza un vigoroso ataque dialéctico en varias direcciones: contra el movimiento jansenista, de enorme repercusión en Francia a finales de siglo, y representado por el agustiniano Antoine Arnauld, con quien el mismo autor venía debatiendo largo tiempo acerca de la controvertida noción de *extensión aplicada* a Dios; contra los hermanos heréticos seducidos por los principios de la Reforma religiosa, cuya cabeza visible en Francia es Jurieu; por supuesto, contra los jesuitas, acusados de confusión doctrinal y permisividad en el culto, representados por la figura de *Le Tellier*,¹³⁴ y obviamente contra Spinoza, emblema del escepticismo de la época y padre espiritual de la heterodoxia, desde Montaigne y Charron hasta el primer libertinaje erudito (Naudé y La Mothe Le Vayer).

Por todo ello, parece plausible concluir que, bajo la máscara del *philosophe chinois* se encubre principalmente a Spinoza; pero igualmente, y por antonomasia, al complejo movimiento heterodoxo de la época.

Por otra parte, dicha forma de alusión velada, tácita, propia de la obra (y a la que el editor alude), es probablemente acertada, en la medida en que constituía la moda al uso en la época para dar a conocer determinadas obras de las que se suponía la polémica; no en vano, durante el periodo comprendido

¹³³ Article LXXXIX: "... Puis qu'il n'y a pas un seul Chinois qui donne dans l'Athéisme, et qui sans blesser la vraisemblance, puisse me servir d'interlocuteur pour refuter l'impiété, il n'y a pour contenter la délicatesse de l'Auteur, qu'à charger Chinois en Japonois ou Siamois, ou plutôt en François: car il convient que le Système de l'impie Spinoza fait icy de grands ravages, et il me paroît qu'il y a beaucoup de rapport entre les impietez de Spinoza, et celles de nôtre Philosophe Chinois".

¹³⁴ Le Tellier es la cabeza visible en Europa de la Compañía. No obstante, siguiendo al editor, parece ser el también jesuita Padre Marquer el plausible autor anónimo de los artículos críticos del *Entretien*, publicados entre julio y diciembre de 1708 en *Mémoires de Trévoux*.

entre fines del siglo XVII y fines del XVIII se lleva a cabo en Europa la difusión y circulación de la ya referida literatura filosófica clandestina, cuyo propósito, en este caso, era servir a los fines de crítica religiosa y propagación del escepticismo y el materialismo.

Y no sólo por el estilo literario velado de sus alusiones y referencias; igualmente, en la medida en que el *Entretien* de 1708 participa del modelo de literatura manuscrita que circulara previamente al margen de la imprenta, se supone una cierta afinidad formal (de estilo) de dicho tratado con el referido tipo de literatura filosófica practicada en Europa hasta bien entrado el siglo XVIII; si bien, los objetivos intelectuales que la obra del teólogo oratoriano persigue son radicalmente opuestos a aquellos perseguidos por la denominada literatura filosófica clandestina, que dicho sea de paso, se viene sirviendo profusa, y probablemente también de forma espuria, de la doctrina del Padre oratoriano.¹³⁵

Por otra parte, y como se viene refiriendo, en modo alguno resulta extraño que el autor del tratado tomara sus prevenciones; pues era notorio en el ambiente intelectual de la época el continuo hostigamiento de los Jesuitas hacia la figura y obra del Padre oratoriano.¹³⁶ Lo cual atribuye verosimilitud a la suposición de que, en el caso del *Entretien de 1708*, el mismo Malebranche optase por la composición discreta (incluso velada en sus formas) de una obra que finalmente tampoco consiguiera escapar a la ya de por sí polémica figura de su autor; con quien el universo intelectual cristiano se venía debatiendo desde la aparición de sus primeras obras, y que habría de tomar tintes de auténtica refriega con sus hermanos jansenistas a partir de 1681, año de publicación de *Traité de la nature et de la grâce*, una crítica directa de *Sentiments de Descartes*, del jesuita Valois, y que, como se sabe, supuso al oratoriano su ruptura con Arnauld.

Atendiendo nuevamente las observaciones aportadas por el editor, se refieren, además, los siguientes supuestos, que orientan el contexto de aparición y significado de la obra, y que en la presente investigación se tornan elementos de indiscutible apoyo para la comprensión del debate doctrinal de fondo.

¹³⁵ Dos relevantes tratados heterodoxos de la época, *La Religion du chrétien* (1699-1705) y *La Religion des Hollandais* (1673) (catalogados ambos pertenecientes al corpus de la denominada literatura filosófica clandestina) constituyen notables ejemplos de la referida afinidad de estilo del *Entretien* con este tipo de literatura, particularmente en lo tocante a los aspectos de composición y difusión; si bien los objetivos intelectuales y filosóficos de éste serían radicalmente divergentes. Por lo demás, el extenso tratado titulado *La Religion du Chrétien* (obra anónima, atribuida a Yves de Vallone), y compuesto presumiblemente entre 1699 y 1705, constituye un paradigmático ejemplo de la utilización espuria de la doctrina del Padre Malebranche, de quien se pretende su asimilación a Spinoza y al movimiento escéptico.

¹³⁶ Además, como se ha referido anteriormente, el hecho de que los jesuitas se sirvieran de Malebranche para atacar a Spinoza (tesis de Vernière) sitúa a aquel de forma involuntaria en el centro del debate filosófico de la época, con lo que la necesidad de su propia defensa, como cartesiano cristiano, era prácticamente obligada.

1. Formalmente, el *Entretien* de 1708 se dirige contra las posiciones de escépticos de la época y defensores del escepticismo, emblemáticamente representados en la figura de Baruch Spinoza. En el papel de acusación y parte de la querella se descubre a la ortodoxia religiosa, representada en la figura del autor del tratado, el eminente teólogo y Padre de la Iglesia, Nicolas Malebranche. Como trasfondo, el *affaire des rites*,¹³⁷ asunto que en torno a 1700 habría llevado a la Compañía de Jesús ante la autoridad de Roma bajo la acusación de tolerancia y permisividad en el culto (idolatría) en el desarrollo de las misiones religiosas encomendadas a la Orden en China.

2. Salvo la Compañía, que se siente denunciada e íntimamente agredida a consecuencia de la composición de la obra, y que reacciona públicamente atacando con virulencia tanto al autor como a algunas de las tesis sostenidas en el tratado¹³⁸, el resto de los allí considerados escépticos permanece en una silente sombra, constituyendo un destacado y variado grupo de espíritus heterodoxos de la época, a quienes su velada alusión en la polémica obra no les suscita reacción pública directa; por el contrario, éstos vehiculaban ya (algunos de forma soterrada, otros de forma notoria), su animadversión hacia la figura del Padre Malebranche en forma de acusaciones de spinozismo lanzadas contra su doctrina, y que habrían animado igualmente al autor a la composición del *Entretien* de 1708.¹³⁹

3. Aglutinados por el autor del tratado en torno a la figura del pensador escéptico holandés, no irán definiendo su identidad y doctrina (*philosophe chinois*) sino a través de las páginas de la obra y en la medida de la pluma de su mentor (*philosophe chrétien*), personaje que determina el tono y alcance de la polémica.

4. Atacados frontalmente y en su conjunto por el autor del tratado en la figura del *philosophe chinois*, escépticos y heterodoxos constituyen en la obra un destacado grupo doctrinalmente divergente, y que iría desde las posiciones sostenidas por aquellos espíritus declaradamente irreligiosos (*escépticos rigurosos*), identificados por el autor con Spinoza y sus adeptos, hasta las posiciones

¹³⁷ La nomenclatura *affaire des rites* responde de forma genérica a la ya mencionada polémica o querella sobre la religión de los chinos. De forma sucinta, debe recordarse que existen dos vertientes de la mencionada querella; la una relacionada con los ritos (*affaire des rites*); la otra, con los nombres de las nociones teológicas en discusión (*affaire des noms*).

¹³⁸ En el *Avis touchant l'Entretien*, y ante los hechos consumados, Malebranche justifica la impresión de la obra, expresando incluso su utilidad; de una parte, en tanto pueda servir a la refutación del libertinaje; de otra, para acallar la creencia extendida de que la obra había sido escrita contra los jesuitas. En este último sentido, señala: "...La seconde raison, c'est que les copies manuscrites, s'étant répandues dans le monde, il couroit un bruit que j'écrivois contre les PP. Jésuites. J'ai cru que mon Ecrit paroissant, ce bruit mal fondé se dissiperoit". (2-4, p. 40 de la edición).

¹³⁹ El elenco de críticos y fustigadores de la figura y obra del Padre Malebranche es amplio: Arnauld, jesuitas, Fénelon, entre los más destacados.

disidentes adoptadas por algunos notables religiosos discrepantes de la fe de Roma (*heréticos y cismáticos*), entre los que se encuentra, prioritariamente, a influyentes hombres de la Iglesia en Francia, tal que Arnauld y Jurieu; además de los directamente acusados de prácticas cercanas a la *idolatría*, tal que algunos Padres misioneros de la Compañía de Jesús.

5. Por otra parte, la diversidad de identidades y posiciones doctrinales bajo las que se presenta al lector la mención del movimiento escéptico contribuyen a ubicarles en la obra como el elemento indefinido, el adversario difuso de la disputa, que el autor habrá de ir desenmascarando e identificando a cada paso (libertino, escéptico, heterodoxo).

En efecto, *escépticos y heterodoxos* constituyen el oponente necesario que define y alimenta la polémica, el pretexto certero y aludido que el autor precisa para batirse en radical duelo dialéctico con un adversario de naturaleza inconmensurable, generalmente enmascarada (velada o anónima), y que a aquellas alturas de siglo, retaba en actitud de permanente osadía y manifiesta insolencia, la imperturbabilidad espiritual y estabilidad política de que había disfrutado el Mundo Antiguo.

Sirviendo de trasfondo doctrinal a la disputa, además de representar en sí mismo los distintos focos militantes de la polémica, Malebranche coloca en manos de *escépticos y heterodoxos* el desarrollo de un sagaz papel, adoptando en todos los casos una forma velada, enmascarada, de posición de combate (*philosophe chinois*). Al servicio de la crítica generalizada en torno a los principios del dogma, los *escépticos rigurosos* se resuelven en una especie de pantalla de fondo que proyecta intencionadamente reflejos y sombras hacia las posiciones divergentes más moderadas y directamente combatientes, propias de *heréticos y cismáticos*. Por lo general, e interpretando al editor, los *escépticos rigurosos* parecen constituir el convidado de piedra, al desempeño del papel de meros inductores del escepticismo; situación que es aprovechada por el *philosophe chrétien* para incidir en una estrategia de carácter defensivo, orientada hacia posiciones cristianas divergentes y heterodoxas, y que constituyen igualmente su principal foco de interés crítico.

En efecto, todo parece indicar que, ante la inminencia de los ataques recibidos, y a modo de defensa, con mayor frecuencia el autor coloca a los *escépticos rigurosos* (Spinoza y spinozistas) en un laborioso y taimado segundo plano, como proveedores entusiastas de las armas de una nueva querella urdida y desarrollada entre facciones rivales en el seno de la propia Iglesia; esto es, apareciendo en último caso, como los promotores remotos de una encendida pero, en definitiva, ajena polémica, que sitúa al Padre Malebranche en el centro

de los ataques de sus hermanos en la fe. La estrategia es probablemente deliberada, puesto que él se sabe el objeto directo de hostigamiento por parte de algunos eminentes hermanos cristianos (jansenistas y jesuitas).

Siguiendo nuevamente pautas interpretativas del editor, podría decirse que la hábil pluma de Malebranche combate en distintos frentes: de una parte, y preferentemente, se combate la idolatría y las desviaciones del sentimiento religioso concernientes a los más próximos en la fe (jesuitas, protestantes, jansenistas); y respecto de quienes el propio Malebranche se siente hostigado; de otra parte, se lleva a cabo un estratégico ataque, de honda envergadura, dirigido hacia el conjunto del movimiento escéptico de la época, y que conlleva la crítica del llamado escepticismo cognoscitivo, así como la denuncia contumaz de su derivado el libertinaje moral, heredero éste de la tradición libertina; elementos que conjuntamente habrían promovido hacia los años finales de siglo un ambiente de honda permisividad y creciente descrédito en materia de religión.

Esta doble línea de ataque que promueve el autor del *Entretien* se desarrollaría tanto en paralelo como de forma superpuesta, por lo que la posición y definición en la obra del adversario escéptico, enmascarado siempre en el *philosophe chinois*, oscila permanentemente, sin perder por ello la dirección y el sentido de antemano trazados. Antes bien, ambas líneas de combate convergen exitosamente en el objetivo final de denuncia y persecución de lo que la ortodoxia religiosa venía considerando *desviaciones de la fe*, y que habrían cobrado firme desarrollo hacia finales del siglo XVII al amparo del spinozismo triunfante, coincidente con el abandono de las disquisiciones filosóficas en torno a Dios de parte del movimiento apologético (jansenismo).

Por otra parte, de mano del autor, la referencia hacia las posiciones doctrinales divergentes en materia religiosa son igualmente veladas, anónimas, estando interesado mayormente en la exposición y defensa de las propias tesis, y nunca (al menos en el texto que nos ocupa) en el ataque inopinado o el descrédito personal de sus oponentes. Lo cual no excluye el mantenimiento de una línea argumentativa sólida y exigente respecto de sus adversarios dialécticos.

C. El tratado y la literatura filosófica vinculada. Las fuentes

El polémico *Entretien* de 1708 no se entiende sin determinada literatura filosófica a éste vinculada, y a la que se ha hecho somera referencia en la Introducción; principalmente el titulado *Avis touchant l'Entretien* y los artículos críticos (un total de tres) publicados entre julio y diciembre de 1708 en la célebre revista de la época *Nouveaux Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux*

Arts, conocida con el sobrenombre de *Mémoires de Trévoux*.¹⁴⁰

Dichos textos constituyen el testimonio público de una polémica que se había venido gestando en la sombra, y que cobra inusito vigor a partir de la impresión del tratado a principios de 1708, orientando en este momento la controversia hacia los puntos polémicos y de fricción existentes entre el Padre Malebranche y la Compañía de Jesús; fundamentalmente, el modelo de conocimiento y la consiguiente definición de Dios.

Por lo demás, el modo velado, indirecto que, según Vernière,¹⁴¹ practican los jesuitas respecto a Spinoza, vehiculando su crítica mediante el ataque deliberado a la doctrina del Padre Malebranche, obliga a considerar algunas obras coetáneas, (algunas de entre ellas del propio autor del *Entretien*) en tanto que obras de referencia a la polémica. De entre las obras propias, destacan *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, de 1683, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, de 1688, así como el *Xe Ecclaireissement à la Recherche*, de 1678. Entre las obras de sus coetáneos, fundamentalmente la *Ethica* de Spinoza, obra de 1674, así como resonancias al *Tractatus*, de 1670.

Por lo demás, en el *Entretien* de 1708, Malebranche presenta su defensa frente a la Compañía sirviéndose de su prolongada disputa con el jansenista Arnauld en torno a la polémica noción de *extensión* cartesiana aplicada a Dios, y que le había acarreado continuas acusaciones de spinozismo; ello implica una referencia puntual y contextual a determinadas obras de relevancia de la época, que ejemplifican el ambiente de hostilidad intelectual en que se desenvuelve la obra filosófica del Padre Malebranche, particularmente durante los dos últimos decenios previos a la aparición del polémico tratado de 1708. Aquí cabe mención del *Traité des vraies et des fausses idées*, de 1683, del referido Arnauld, y que constituye la réplica al *Traité de la nature et de la grâce*, de 1681, compuesto a su vez por el Padre Malebranche en respuesta al célebre *Sentiments de Descartes*, del jesuita Valois.¹⁴²

Por lo demás, además de los textos y obras de referencia mencionados de interés general a la controversia, habría que considerar las fuentes que inspiran la composición del *Entretien*, y que, según el editor, son dos: *Observations*, de M. Lionne, y *Méditations métaphysiques*, de Descartes.

¹⁴⁰ Célebre revista de filiación jesuítica (1701 a 1767), y que supone toda una institución de carácter apologético de la fe.

¹⁴¹ Tesis ya referida, en la que este autor sostiene la ambigüedad de la Compañía respecto al Padre oratoriano, al atacarle despiadadamente en Europa, y simultáneamente, introducir su obra en China como excelente instrumento de evangelización.

¹⁴² Existe otra célebre réplica al *Traité de la nature et de la grâce*, de Malebranche, a cargo de Fénelon, quien en 1684 publica *Réfutation du système du Père Malebranche sur la nature et la grâce*.

Por tanto, el esquema general de fuentes y bibliografía de referencia mencionados es el que sigue:

A. Fuentes primarias

Se consideran fuentes primarias aquellas obras de inspiración doctrinal que fundamentan la composición del *Entretien* y orientan sus objetivos intelectuales. Están consideradas como tales *Observations*, de M. Lionne, y *Méditations métaphysiques*, de Descartes.¹⁴³

1. *Observations*, de M. de Lionne, es obra del reputado misionero y obispo de Rosalie, en Turquía. Su condición de prelado de la Iglesia, así como su alta condición social (hijo de Hugues de Lionne, embajador en Roma y ministro de Luis XIV, constituiría un claro indicio de la complejidad y permeabilidad de las relaciones existentes entre la Iglesia y el Estado, particularmente en Francia.¹⁴⁴

2. *Méditations métaphysiques*, de Descartes, constituye una de las obras fundamentales de su Maestro en filosofía, a cuya figura Malebranche profesara el suficiente respeto intelectual como para proseguir incansablemente la dificultosa tarea del acomodo de su doctrina a los principios del dogma religioso. En cuanto a *Méditations métaphysiques*, de Descartes (1641), resulta de interés apuntar que en la confección del tratado, Malebranche toma en referencia particularmente la *Troisième* y *Cinquième Méditations*, dedicadas respectivamente a la prueba demostrativa por la idea de infinito y la prueba por los efectos, llamada desde Kant, ontológica.

B. Fuentes secundarias

Como se ha referido, además de las obras de inspiración doctrinal que orientan la confección del tratado (denominadas fuentes primarias), existe una literatura de controversia esencialmente vinculada al *Entretien* de 1708, y que es inexcusable referir. Denominadas fuentes secundarias, lo son de doble naturaleza, según su grado de vinculación al *Entretien*. De una parte, está la literatura filosófica esencialmente vinculada al *Entretien*; de otra, aquellas obras de interés esencial al *Entretien*.

La concreción de estos dos tipos de fuentes secundarias es la siguiente:

¹⁴³ En relación a las denominadas fuentes primarias, conviene señalar que el presente trabajo se limita a una somera descripción, sin ulterior cometido.

¹⁴⁴ *Observations*, si bien constituye una obra de inspiración doctrinal al tratado de 1708, la edición Robinet no recoge referencias precisas, ni ha sido posible su localización; por tanto, y en la medida en que no constituye el cuerpo de investigación propiamente dicho, se prescinde de ella a los fines del presente trabajo.

- Literatura filosófica esencialmente vinculada: *Avis touchant l'Entretien, Mémoires de Trévoux* y otros.

Existe una literatura filosófica esencialmente vinculada al tratado, cuyas referencias son ineludibles, y que alimenta y esclarece la controversia filosófica propiamente dicha que éste suscita. Son textos que en la práctica forman parte del cuerpo teórico de la investigación; esencialmente vinculados al tratado de 1708, presentan aspectos relevantes relacionados con su composición e impresión, que es interesante señalar.

Se trata del texto *Avis touchant l'Entretien* y de los artículos de controversia (LXXXIX, CLIX y CLX) publicados entre julio y diciembre de 1708 en la célebre Revista de la época *Memoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*, de sobrenombre *Mémoires de Trévoux*.

Por otra parte, considerando la relevancia otorgada por el editor, entre los referidos documentos habría que incluir un texto anexo complementario sobre la situación del ateísmo en el Imperio chino, titulado *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des Chinois*, (incluido en la edición), así como el breve documento denominado *Privilege du Roy*, que otorga legitimidad a la impresión del tratado. Ambos son textos de carácter complementario.

Debido a la vinculación de los referidos documentos con el *Entretien* de 1708, consideremos sus aspectos descriptivos y documentales.¹⁴⁵

Siguiendo el orden y criterios de edición, los referidos textos vinculados al *Entretien* forman dos bloques bien definidos de documentos: 1/ A) *Avis touchant l'Entretien*; B) *Article LXXXIX* (publicado en julio de 1708 en *Mémoires de Trévoux*); C) *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des chinois*; D) *Privilege du Roy*.; 2/ E) *Appendice*, que comprende: E1) *Article CLIX* y E2) *Article CLX*; ambos igualmente publicados en *Mémoires de Trévoux*, en diciembre de 1708.

En relación al primer bloque de documentos, veamos su descripción:

A) *Avis touchant l'Entretien* (páginas originales 1 a 5, y 37 a 41 de la edición) constituye un documento del autor esencialmente vinculado al *Entretien*.

Su ubicación en la edición de referencia a continuación del tratado así lo significa. Dando inicio en página 37 de la referida edición, su título reza

¹⁴⁵ En relación a los aspectos propiamente doctrinales, éstos quedan vinculados al propio análisis del texto *Entretien*, que se concreta en los capítulos que siguen.

literalmente como sigue: *Avis touchant l'Entretien d'un Philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois, Composé par le P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire, Pour servir de Réponse à la Critique de cet Entretien inserée dans les Memoires de Trévoux du mois de Juillet 1708, A Paris, Chez Michel David, Quay des Augustins, à la Providence. M.DCC.VIII. Avec Approbation.*

B) A las breves páginas iniciales de exposición de motivos y breves argumentos del *Avis touchat l'Entretien*, el autor acompaña de forma deliberada el *Article LXXXIX* aparecido en *Memoires de Trévoux*, de julio del mismo año (1708), de modo que aparece inserto en el propio texto del *Avis*.¹⁴⁶

Y ello presumiblemente como prueba fehaciente de la relevancia de la crítica del *Entretien* (conocida y mencionada por el propio autor), y aparecida en la mencionada Revista; de esta forma Malebranche da claro cumplimiento al propio título y objetivos del *Avis*, cuando escribe "... *Pour servir de Réponse a la Critique de cet Entretien, inserée dans les Memoires de Trévoux du mois de Juillet 1708*", lo que implica que el propio *Avis* constituye un texto de defensa y reivindicación del referido tratado, que aunque publicado con posterioridad a la impresión del *Entretien*, resulta indisociable, tanto, del referido artículo crítico (*Article LXXXIX*, de julio de 1708) como del propio tratado. Por tanto, considérense los tres documentos (*Entretien*, *Avis* y *Article LXXXIX*) textos esencialmente vinculados; motivo por el cual presumiblemente la edición de referencia los presenta de forma sucesiva.

En cuanto al *Article LXXXIX*, éste constituye un texto de mediana complejidad, en el que el autor del *Avis* (el Padre Malebranche) refiere la crítica del *Entretien* por parte del autor del *Article*, que en todo momento permanece velado por el anonimato; destaca la compleja yuxtaposición de argumentos entre ambos contendientes.¹⁴⁷

C) Otros parecen ser los motivos que, según el editor, hacen aparecer a continuación de los referidos *Avis* y *Article LXXXIX*, un tercer texto denominado *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des chinois* (páginas originales 37 a 40, y 57 a 59 de la edición). Por su intención y contenido doctrinal, éste parece ser un texto incluido (por el impresor) a espaldas de Malebranche; así

¹⁴⁶ *Article LXXXIX* (páginas 5 a 36, y 42 a 56 de la edición), sin título expreso, cuyo comienzo es el que sigue: *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'existence et la nature de Dieu. L'Auteur de la Recherche de la Verité et de cet Entretien, met sans façon l'Athéisme sur le compte d'un Philosophe Chinois, et luy sous le nom d'un Philosophe Chrétien entreprend de le convaincre par ses raisonnements particuliers. Peut-être que*. El texto finaliza como sigue: *Approbation de Monsieur Pastel. J'ay lû par l'ordre de Monseigneur le Chancelier un manuscrit intitulé, Avis au Lecteur, Ec. Fait à Paris, ce 23 Aoust 1708. PASTEL.* Agosto de 1708 parece ser la fecha de la *Approbation* del artículo; lo que acrecienta los motivos de vinculación entre ambos textos: *Avis* y *Article LXXXIX*, de julio del mismo año.

¹⁴⁷ El anónimo autor del artículo podría ser, según observaciones del editor, el Padre Marquer, jesuita.

lo refiere en nota el editor, hipótesis que, en el ambiente de controversia que rodea la aparición del tratado, no sería desdeñable; pues su inicial circulación manuscrita, al margen de la imprenta, bien podría haber dado pie a la manipulación e incluso utilización espuria del tratado.¹⁴⁸

D) Para finalizar el primer bloque de documentos, aparece sin paginar (páginas 60 a 61 de la edición) e inmediatamente a continuación del anteriormente referido texto *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des chinois*, el denominado *Privilege du Roy*, que parece dar carácter formal a la impresión del *Entretien*. El documento, firmado por Le Comte, observa a continuación una nota de registro de la Sociedad de Impresores y Libreros de París, que reza: *Registré sur le Registre N° 2 de la Communauté des Imprimeurs et Libraires de Paris, pag. 312. N° 593. conformément aux Reglemens et nottament à l'Arrêt du Conseil deu 13. Aoust 1703. A Paris ce 22. Février 1708. Signé, L. Sevestre, Sindic.*¹⁴⁹

En relación al segundo bloque de documentos, veamos la descripción:

Siguiendo la edición, el *Appendice* (E) constituye el segundo bloque de textos vinculados al *Entretien*; el documento se compone de dos textos: los artículos CLIX y CLX, publicados ambos en *Mémoires de Trévoux*, de diciembre de 1078.

E1) *Article CLIX*, cuyo encabezamiento reza como sigue: *Avis touchant l'Entretien d'un philosophe Chrétien avec un Philosophe Chinois, par le P. Malebranche Prêtre de l'Oratoire: pour servir de Réponse à la Critique de cet Entretien, inserée dans les Memoires de Trevoux du mois de Juillet 1708. A Paris chez Michel David, Quay des Augustins à la Providence, 1708. Brochûre in 12. de 30 pages. (pp. 1977 a 1985, y 63 a 66 de edición).*¹⁵⁰

E2) *Article CLX*, titulado *Reflexions sur les Avis précédens du R.P. Malebranche*, compuesto de un total de seis reflexiones (páginas originales 1985 a 2004, y 67 a 76 de la edición). Parece que dicho documento hace referencia a varios *Avis* (nótese la nomenclatura *-Les Avis-*, en plural).¹⁵¹

¹⁴⁸ Nota 24 de la edición. *Il est habile de faire appel aux Jésuites eux-mêmes pour combattre les critiques de Trévoux, qui atténuent l'Athéisme des Chinois. Mais ce passage aurait été ajouté à l'insu de Malebranche, Cf. p. XVIII.).*

¹⁴⁹ Nota del editor: *Par sa date, ce privilege ne peut concerner que l'Entretien et non pas l'Avis. Il figure indifféremment à la fin de l'Entretien ou de l'Avis.* Se supone el editor refiere aquí otras ediciones de los textos, sin mayor explicitación. En todo caso, el tratado ve la luz de la imprenta en el turbulento reinado de Luis XIV, época en que la censura actúa sin reparos contra toda heterodoxia doctrinal y disidencia política.

¹⁵⁰ Nótese que el artículo reproduce prácticamente la literalidad del inicio del *Avis*, lo que parece determinar claramente sus objetivos; salvo la indicación *Avec Approbation* (que resulta omitida), colocando en su lugar *Brochure in 12. de 30 pages.*

¹⁵¹ El editor no se pronuncia acerca de la existencia de otros *Avis*, aunque constituye una hipótesis

- Literatura filosófica de interés esencial al *Entretien*.

Consideremos someramente su descripción general.

Son obras relacionadas con el contenido argumental del *Entretien* y que mantienen un inequívoco interés en las controversias relativas al tratado de 1708. Algunas lo son del propio autor, y otras de algunos de sus coetáneos con los que Malebranche polemizara directa o indirectamente a propósito de la temática implícita al tratado.

1. En este sentido, la lectura del *Entretien* de 1708 sugiere la remisión puntual a la propia *Recherche de la vérité* (de 1675), considerada obra capital del Padre Malebranche y presumiblemente una refutación de Montaigne (crítica del pirronismo y del sensismo); así como al *Xe Eclaircissement à la Recherche* (de 1678), que habría de servirle a la primera formulación de la polémica noción de *extensión inteligible*, cuestión doctrinal que Malebranche polemizaría largamente con el jansenista Arnauld, hasta la muerte de éste, en 1694.

2. Además, como se refiere al inicio del apartado, en relación a su interés argumental para el *Entretien* de 1708, resultan particularmente significativas algunas de las obras publicadas en los últimos decenios del siglo, en las que se manifiestan decisivas discrepancias del autor del *Entretien* con Arnauld, algunos jesuitas y otros refutadores de Spinoza (Fénelon, François Lamy), además obviamente de con el autor de la *Ethica*.¹⁵²

En este periodo destacan dos de las obras fundamentales de Malebranche, y que constituyen sendas refutaciones de Spinoza (*Méditations chrétiennes et métaphysiques*, de 1683, y *Entretiens sur la métaphysique*, de 1688, respectivamente); así como el célebre *Traité de la nature et de la grâce* (1681), obra que se considera respuesta de Malebranche a *Sentiments de Descartes* (1680), del jesuita Valois contra los cartesianos, y cuya réplica suscitaría al autor del *Entretien* enormes fricciones con el jansenista Arnauld, quien da la réplica a Malebranche en *Traité des vraies et des fausses idées*, de 1683.¹⁵³

Desde luego, tales referencias a obras propias y de amplia resonancia

plausible, dada la posible existencia de otras ediciones de los textos (nota 39, anterior). Por lo demás, por razones de estilo, ambos artículos pudieran ser de autor distinto al primero (*Article LXXXIX*). Recuérdese que en relación a su publicación, median cinco meses entre los tres artículos críticos.

¹⁵² A ambos se les reconocen refutaciones de Spinoza de resonancia, y que en ocasiones se dirigían formal e indirectamente hacia Malebranche; respectivamente, las obras son: *Réfutation du système du Père Malebranche sur la nature et la grâce* (1684); *Réfutation de Spinoza* (1688); y *Nouvel athéisme renversé* (1696).

¹⁵³ Al referido *Traité* sucede la *Réponse au livre des vraies et des fausses idées*, de Malebranche, y que se aleja ya del interés de esta investigación.

polémica indica la coherencia doctrinal del autor del *Entretien* y su profundo compromiso en la crítica del escepticismo y la defensa de la fe; sin olvidar la filiación inequívocamente cartesiana de su sentimiento filosófico, bien presente en la utilización de *Méditations* de Descartes como obra de inspiración doctrinal.

3. Además, en el conjunto de fuentes secundarias, ajenas al propio autor, el tratado alude tácitamente a obras escépticas emblemáticas de la época, particularmente, a la *Ethica* de Spinoza (1674), con resonancias al ya célebre *Tractatus* (1670), del mismo autor, de relevancia para la propia argumentación crítica (sin olvidar la recurrencia al célebre *Traité pour la réforme de l'entendement* (obra inacabada, en bastidor entre 1665 y 1670).

En general, las circunstancias de estas alusiones, por lo general en absoluto explícitas, constituyen en sí mismas el meollo del argumentario filosófico, quedando su desarrollo a merced del tono de la disputa dialéctica entablada entre el *philosophe chrétien* y el *philosophe chinois*.

D. La dilatación de la polémica: *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, de 1709

“Que les idées sont différentes des perceptions que nous en avons; qu'elles sont éternelles et immuables, et nos perceptions passageres. Car sans ce principe que je crois avoir bien démontré dans mes Réponses à M. Arnauld, et ailleurs, je ne vois pas qu'on puisse par la raison arrêter le cours de leurs tres-dangereuses erreurs” (Article LXXXIX, 24-29, y 51-52 de la edición).

En efecto, el crítico de Trévoux refiere las palabras del autor del *Entretien* en alusión a la existencia de una literatura de controversia mantenida con el jansenista Arnauld, y del que el *Recueil*, que según el editor se estaría preparando en las fechas de aparición del *Entretien*, constituye la prueba.¹⁵⁴

Aparecido en 1709, y muerto ya su oponente dialéctico, dicho *Recueil* constituye el fiel reflejo de una dilatada controversia, que se habría desarrollado en todo su vigor durante las dos últimas décadas del siglo XVII. De ello dan muestra las obras anteriormente aludidas.

¹⁵⁴ El título de la pretendida obra resultaría *Recueil de toutes les réponses du Père Malebranche à M. Arnauld*. En la *Introducción* de edición, Robinet señala el proyecto de aparición del *Recueil* sobre Arnauld como otro de los motivos no confesos que muy posiblemente habrían animado al Padre Malebranche a la composición del *Entretien*, a modo de preparatorio y abreviado de los elementos esenciales de dicha controversia, y que habrían de constituir el contenido argumental de la obra posteriormente aparecida en 1709.

En todo caso, su aparición en 1709 constituye prueba de la resonancia de una polémica, amplificada ahora por la insistencia del *Entretien* de 1708 en algunos de los argumentos de controversia; fundamentalmente, de cómo compatibilizar las nociones cartesianas de *extensión* e *infinitud* con los principios del dogma, concretamente en su aplicación a la esencia y definición de Dios.

En todo caso, el *Recueil* se considera una nueva réplica a *Mémoires de Trévoux*.

Por lo demás, además de los aspectos generales y descriptivos del *Entretien* de 1708 y su literatura vinculada aquí referidos, el análisis de algunas de las cuestiones filosóficas y doctrinales aquí mencionadas constituye objeto de ulterior análisis en los capítulos sucesivos. Estas son:

FIN DE LA PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

ENTRETIEN D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET D'UN PHILOSOPHE CHINOIS SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU, DE 1708: UNA REFUTACIÓN DEL ESCEPTICISMO

PRELIMINARES

El objetivo concreto que da origen al tratado de 1708 del Padre Malebranche lo constituye la pretensión de refutar la errónea idea de divinidad existente en el Imperio chino; asunto que resulta ser rotundamente acorde con sus intereses filosóficos precedentes, orientados a refutar lo que él mismo denomina errores de antiguos y modernos, y a los que ya en 1674 dedicara su obra capital *Recherche de la Verité*.

Por tanto, aparte del trasfondo de ataque deliberado al escepticismo y los escépticos, o mejor dicho, como justificación precisamente de ese ataque, Dios, su esencia y su existencia, constituyen las cuestiones fundamentales objeto del tratado.

En buena línea cartesiana, aunque en un sentido novedoso, y sirviéndose de idéntica problemática filosófica que aquella que viene ocupando a algunos de sus coetáneos, también Malebranche presenta el problema de la Causa Primera como salvaguarda y garantía de la existencia del mundo o realidad y su conocimiento, aunque si bien, no muestra dicha cuestión de forma problemática; esto es, a la manera de Descartes, sino antes bien, otorgando a Dios carácter de supuesto y realidad ineludible, y, por tanto, de carácter inmediato e incuestionable.¹⁵⁵

Al objeto de su exposición, y a lo largo de las páginas del polémico tratado, el autor aborda el análisis de relevantes cuestiones filosóficas propias de la época (cartesianismo), a las que pretende dar una interpretación propia, acorde a su profesión de fe fideísta, y cuyo objetivo intelectual está en la refutación del escepticismo como error cognoscitivo, así como de sus consecuencias metafísicas en relación a la interpretación del mundo y la definición del Ser Supremo.

En este sentido, los textos esencialmente vinculados al *Entretien*, y que profundizan la controversia doctrinal con aquel (*Avis touchant l'Entretien*, y los artículos publicados en *Mémoires de Trévoux*, LXXXIX, CLIX, y CLX, así como el

¹⁵⁵ Dios es para Malebranche el *Primum Ontologicum*; y por ende, el primer conocido. La afirmación de Dios (la sustancia) queda pues fuera de toda duda, ya que su existencia se impone como primera entidad ontológica y cognoscitiva.

referido documento anexo denominado *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des chinois*), comprometen una intensa temática filosófica, constituyendo en sí misma el instrumento argumental que conduce a la definición filosófica de la Causa Primera o Dios, objeto esencial del tratado.¹⁵⁶

Sirviéndose de dichos útiles, y en un ambiente intelectual de manifiesta hostilidad hacia su figura, Malebranche se afana en su objetivo filosófico primordial; esto es, procurar la difícil alianza entre la metafísica cartesiana y los principios de la religión cristiana, tarea a la que ya había renunciado buena parte de la apologética de fines del siglo XVII, representada con excepcional rigor en el movimiento jansenista; circunstancia que involuntariamente habría de contribuir a la propagación en Francia del cartesianismo más beligerante (mecanicismo y spinozismo) y, consecuentemente, y como revulsivo, a la afirmación del calvinismo como crucial desafío teológico de la Cristiandad.¹⁵⁷

En este contexto, y al objeto de la contención del escepticismo y la heterodoxia religiosa en general, Malebranche recurre, a contracorriente, al fideísmo, doctrina teológico-filosófica con raíces en el pensamiento de los Padres Apologistas, lo que convierte su discurso en una curiosa y singular crítica de la *nouvelle philosophie*, tanto en el fondo como en las formas.

Algunos de sus adversarios doctrinales, a la postre sus interlocutores directos en el polémico tratado, así lo perciben claramente. Hecho que se pone de inmediato de manifiesto en la referida literatura filosófica esencialmente vinculada al *Entretien*.

Como se sabe, de julio a diciembre de 1708, escasos meses posteriores a la impresión del tratado (principios del mismo año), la Compañía de Jesús, detractora de la doctrina de Descartes, y sirviéndose de la célebre Revista *Mémoires pour L'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*, de sobrenombre *Mémoires de Trévoux*, lanza la crítica del *Entretien* en forma de sucesivos artículos filosóficos (un total de tres).¹⁵⁸

¹⁵⁶ En efecto, las cuestiones de relevancia que ocupan los referidos textos (fundamentalmente, el problema del infinito y su realidad, la relación materia-alma, percepciones e ideas, causalidad, creación y eternidad del mundo, la Voluntad y las leyes generales que gobiernan el mundo, el desorden, el mal; y más secundariamente, la idolatría, los milagros y la religión), constituyen los apoyos argumentales que sirven a la definición de la esencia de Dios, cuestión primera y fundamental del tratado.

¹⁵⁷ Aspectos generales del calvinismo. Véase Bennassar, *Historia Moderna*; p. 118.

¹⁵⁸ La crítica filosófica implícita al *Entretien*, que parece intencionadamente dirigida hacia el conjunto de la heterodoxia doctrinal de la época, termina por focalizarse precisamente, a modo de controversia, hacia la Compañía de Jesús, que se siente directamente aludida y atacada por la confección del tratado, al punto de entrar a criticar abiertamente el breve tratado mediante la publicación de los referidos artículos críticos. El editor señala al Padre jesuita Marquer como autor de los textos críticos, quien en todo momento permanece velado por el anonimato.

Concretamente, en *Reflexions sur L'Avis précédens du R. P. Malebranche* (Artículo CLX de la mencionada Revista), se acusa al autor del tratado de crear un pensamiento misterioso, conducente a la formación de paradojas y sofismas. De este modo, los anticartesianos pretenden desautorizar todo viso de cartesianismo implícito, a su juicio, en la obra del Padre Malebranche, arguyendo en esta ocasión que las propias formas que constituyen su expresión son ellas mismas alambicadas, paradójicas y engañosas.¹⁵⁹

El sesgo cartesiano y fideísta del *Entretien* (y en el que, como se verá) los propios críticos e interlocutores de Malebranche quedan envueltos, parece de por sí evidente.

A juicio de Malebranche, se trata de esclarecer el problema filosófico planteado por una realidad que para dar razón de su propia identidad y naturaleza necesita solventar el problema cognoscitivo planteado por Descartes (el conocimiento del mundo a partir de la duda metódica); y que a ojos de los anticartesianos podría llegar a confundir su propia existencia, si no con un sueño, a la manera del Maestro, desde luego con la irrealidad misma, propiedad connatural a la contradicción o la paradoja.

No obstante, señala el autor del tratado, se trata de una realidad que se conoce y percibe únicamente en y mediante la Causa Primera (Dios), siendo Ésta directa e inmediata al conocimiento, por lo que sobre Ella y su manifestación (el mundo creado) no cabría cuestionamiento posible.

En *Avis touchant l'Entretien*,¹⁶⁰ redactado a modo de prefacio con posterioridad al tratado, Malebranche expone sin rodeos la cuestión esencial que ocupa al *Entretien* de 1708; allí se dice:

“... On croiroit, dis-je, que ce Philosophe (Le Chinois) n'expose son système qu'a la fin de l'Entretien, qu'après avoir entendu toutes les subtilitez qu'avoit à lui dire le Philosophe Chrétien: mais on se tromperoit fort. Le Chrétien n'avoit pas encore ouvert la bouche ... C'est le Chinois qui ouvre la conversation, et qui declare d'abord son système. Qui reconnoît la nécessité d'un tel principe a déjà fait une grande démarche vers l'existence de Dieu. Il ne reste plus qu'à le

¹⁵⁹ En el fondo, se trata de reprochar a Malebranche su propio lenguaje filosófico, lo que tiene una clara intención de desautorizar su doctrina si adivinamos en el trasfondo de la controversia la existencia del denominado *affaire des rites*, en su vertiente denominada *affaire des noms*; esto es, el debate en torno a los términos adecuados de transmisión de las nociones religioso-filosóficas a los pueblos paganos, cuestión en la que la Compañía estaba directamente comprometida. En esto, los jesuitas parece mantener una posición ambigua, alabando o denigrando al autor del *Entretien*, en función de sus intereses evangelizadores.

¹⁶⁰ Recuérdesse la vinculación esencial entre el *Avis touchant l'Entretien* y el *Article LXXXIX*, así como la referencia fidedigna que, según el editor, hace el autor del *Entretien* respecto de la publicación del texto crítico en *Mémoires de Trévoux*; motivo por el que se habría decidido añadirlo como texto complementario al propio *Avis* (Véase *Avis touchant l'Entretien*; nota 12 de la edición; pp. 4-5 y 41 de la edición).

dégager de la matiere" (Avis/Article LXXXIX; pp. 31-33, y 54 de la edición).

Y en atención al contexto filosófico y los objetivos intelectuales a que sirve el tratado, añade:

"...Mais ce qu'ajoute le Chinois, que le Ly est sans connoissance et sans sagesse, luy qui est la sagesse éternellement subsistante, est une étrange contradiction, qui autorise les Jesuites Missionnaires de la Chine à soutenir, que la Philosophie de la nation condamne l'Athéïsme, et enseigne l'existence de Dieu Créateur et Roi du Ciel et de la Terre". (Avis/Article LXXXIX, pp. 33-36, y 55 de la edición).

Ciertamente, en el ambiente generalizado de acusaciones y persecución del spinozismo propio de finales de siglo, y del que Malebranche es parte interesada, nada hay más primordial y urgente a la composición del *Entretien* que fijar los principios del dogma y el contorno doctrinal de la impiedad; nada más esencial y necesario que el hallazgo de la definición de Dios, objeto primero y único de reflexión y polémica entre el filósofo cristiano y el filósofo chino.

A la postre, el *Entretien* de 1708 no describe sino aquello mismo que compromete a sus interlocutores en un nuevo y singular capítulo de la disputa general en torno al spinozismo, esta vez aderezado con argumentos importados y añadidos propios de la espiritualidad oriental.

* * *

Como se sabe, la publicación en Holanda, el mismo año de su muerte (1677), de la obra póstuma de Spinoza, supone en Francia la paulatina penetración y divulgación de las obras del controvertido pensador holandés, que ya se conocen a finales de la misma década.¹⁶¹ La contestación en el ámbito filosófico de influencia cristiana es tal, y de tal intensidad, que la disputa en torno a Spinoza y su obra acapara la crítica filosófica europea hasta el primer decenio del siglo entrante.

Presionada en todas direcciones, la figura y obra del cartesiano oratoriano Padre Malebranche resiste su pretendida identificación con el desacreditado

¹⁶¹ La difusión de la obra de Spinoza en Francia (en ocasiones revestida de escaso rigor intelectual, de forma casi panfletaria) procede directamente de los Países Bajos y los territorios aledaños alejados de la influencia católica. De hecho, el calvinismo allí radicado se convierte en ocasional instrumento de difusión, al objeto de contrarrestar la política de hostigamiento de la disidencia llevada a cabo por el rey católico francés. Por otra parte, la guerra entre ambos estados (1672-1678) se convertiría en un potente instrumento de propaganda anti-monárquica, a la que serviría decididamente la difusión del *Tractatus*.

filósofo holandés. En 1708 salta al debate público la polémica obra de aquel, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, breve tratado por encargo que abunda en la refriega con Spinoza, el movimiento escéptico y otras posiciones cristianas divergentes, en torno a varias cuestiones de interés al discurso filosófico de la época, y que su autor entiende como errores propios de la tradición filosófica pagana, esto es, tarea llevada a cabo tanto por antiguos (*antiqui*) como por modernos (*moderni*), y que ya fueran objeto de reflexión desde 1674 en *Recherche de la Verité*, y posteriores. En la crítica de los mencionados errores, se destacan cuestiones filosóficas relevantes a la formulación de la definición de Dios; en definitiva, el objetivo fundamental al que se dirige el polémico tratado; las más relevantes de entre éstas son:

Primero. La concesión pagana al sensismo y la consiguiente defensa de la antigua teoría de la visión directa de los cuerpos; a ello Malebranche opone el *ontologismo* o doctrina de la *Visión en Dios*, que implica igualmente la crítica del escepticismo y del Idealismo cartesiano, y que, paradójicamente, va a propiciar el enfrentamiento directo con las posiciones de la Compañía de Jesús, único autodeclarado adversario de la polémica suscitada por la impresión de la obra; además, la disputa con los jesuitas sirve a la mostración de los aspectos de crítica libertina implícitos al *Entretien*.

Segundo. La consideración escolástica de la actividad como propiedad de las criaturas o causas segundas, que Malebranche entiende como esencialmente pasivas e inactivas en favor de la Causa Primera, y que resuelve críticamente su denominado *ocasionalismo*. Ello supone la crítica moderada del mecanicismo, que el autor considera exclusivamente un modelo de interpretación físico (física cartesiana). Ello va a implicar la consideración de la finalidad como elemento que mantiene y refuerza sus posiciones en tanto que cartesiano cristiano.

Tercero. La adopción moderna de la antigua herejía de la eternidad del mundo, simbolizada esta vez en la idea spinozista de eternidad de la materia (*Ethica*); a lo que Malebranche opone la definición de sustancia como *extensión inteligible*, en abierto debate con otras posiciones cristianas divergentes. Esto es, la crítica del paganismo (simbolizada en Spinoza) y de la heterodoxia cristiana, ejemplificada esta vez en la dilatada polémica mantenida con el jansenista Arnauld, y que en el contexto del *Entretien* viene a constituir un instrumento de combate hacia las posiciones escépticas y heterodoxas..

El tratamiento de estas tres relevantes cuestiones, intercaladas entre otras secundarias, supone para Malebranche un nuevo e imponente ejercicio de contestación y delimitación del contorno del escepticismo y el libertinaje, lindero

siempre, cuando no identificado, con formulaciones divergentes o heterodoxas, incluso entre el cartesianismo permisivo con la defensa de la fe.

Los referidos y denominados errores del paganismo, retomados sucintamente en el *Entretien* de 1708, y que Malebranche habría combatido a lo largo de su dilatada obra filosófica, habrán de reafirmarle de forma decidida en su singular y polémica definición de sustancia, cuya defensa habría de continuar siendo objeto de amplia controversia incluso en los inicios del nuevo siglo.¹⁶²

Por lo demás, el análisis de la problemática concomitante a la cuestión prioritaria de la definición de Dios, determina una doble dirección en el análisis filosófico del *Entretien*; de una parte, se toman en consideración las cuestiones metafísicas del texto: sustancia y causalidad, fundamentalmente, abordadas en los *Capítulos Segundo y Primero*, respectivamente; de otra, se presenta la crítica libertina del *Entretien*: crítica del idealismo y del sensismo, e introducción de la solución ontologista (*Capítulo Tercero*); lo que determina la gratuidad de las pruebas demostrativas, entendidas como elementos apologeticos (incluida la del consentimiento unánime, alegada por los anticartesianos). Por otra parte, y en la medida en que la polémica está orientada al debate con la Compañía de Jesús, los *Capítulos Primero y Segundo* constituyen peldaños hacia el *Tercero*, en que se dirime la cuestión de la esencia divina, a partir de la controversia en torno al ontologismo.

Alejado deliberadamente del considerado escepticismo militante (sensismo y spinozismo), el autor del polémico tratado quedaría igualmente desvinculado respecto del idealismo cartesiano; circunstancia que, a aquellas alturas de la época, combatido y desgastado el cartesianismo de filiación cristiana, implica necesariamente la búsqueda de anclaje o fundamento gnoseológico en una concepción *sui generis* de razón; que ciertamente remonta sus postuladas características de limitación y falibilidad¹⁶³, y que, a la postre, viene a constituirse en el alma intelectual de su obra *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, de 1708. Lo que igualmente determina la definición del

¹⁶² El tratado de 1708 abunda en algunos de los puntos capitales enunciados que Malebranche habría combatido como errores propios de la tradición pagana, si bien esta vez de forma abreviada y orientada a reforzar sus propias posiciones defensivas, ante la asimilación interesada de su doctrina a las tesis spinozistas por parte de algunos de sus adversarios; ello particularmente en relación a su definición de *étendue intelligible* (identificada con la sustancia), y que ya formulara décadas precedentes en el *Xe Ecclaiçissement à la Recherche* (1678).

¹⁶³ Parece que el fideísmo, como defensa ante el escepticismo de corte sensista, contribuye al surgimiento del racionalismo (Malebranche y Spinoza). Véase cómo en ambos autores el problema del escepticismo se plantea en términos distintos a los de sus predecesores; la cuestión no radica ya en el problema de la existencia de la sustancia (*presentismo*) cuanto en el de la definición de su naturaleza o esencia. De este modo se entendería la observación de F. Bouillier a propósito de Spinoza, del que se pregunta por el sentido de su ateísmo (*Histoire de la philosophie cartésienne; Chapitre XV*; p. 335). Igualmente Popkin, en *El escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, aborda en su capítulo XII aspectos del escepticismo de Spinoza, en el sentido de apartar o sustraer al discurso religioso del ámbito del debate filosófico.

problema filosófico de Dios a una fundamentación gnoseológica declaradamente heterodoxa (ontologismo).

Que tal género de contundencia y reafirmación doctrinal sean posibles a principios del s. XVIII, en el contexto general de hostigamiento y persecución general desatado contra el Padre Malebranche y su filosofía, constituye el objeto de estudio general del referido *Entretien*.

A su clarificación general se atienen los siguientes capítulos.

CAPÍTULO PRIMERO. OCASIONALISMO Y VEHICULACIÓN DIVINA

En líneas generales, el capítulo refiere la crítica mitigada del mecanicismo; ello implica la crítica de los postulados físicos de la Escolástica, implícita al modelo mecánico, y a las que el texto *Entretien* hace referencia. Dichas cuestiones dan paso a un cambio fundamental en la consideración de la noción de causa, que el Padre Malebranche hace equiparable a la de ocasión, y a consecuencia de lo cual se plantea el debate con los escépticos a propósito de dos cuestiones fundamentales: la existencia del desorden y del mal.

Paradójicamente, una primera línea de resistencia que el Padre Malebranche opone al escepticismo de sus coetáneos viene de la mano del mecanicismo o modelo físico cartesiano, que él propiamente adopta.¹⁶⁴ No obstante, a éste subyace la crítica cartesiana del modelo físico adoptado por la Escolástica, y cuya crítica el propio Malebranche, en tanto que cartesiano, suscribe.

Por otra parte, existen en el Padre Malebranche algunas reticencias a la adopción del mecanicismo, y que proceden obviamente de su filiación cristiana; de hecho, el elemento de desajuste que limita la total adopción del modelo mecanicista en boga está determinado en el autor del *Entretien* por el denominado problema causal; esto es, por la cuestión esencial derivada de la incomunicación cartesiana de las sustancias (que Descartes había dejado irresuelta), y que, en su lenguaje, se torna en la distinción entre causa primera esencial y causas ocasionales.

¹⁶⁴ Si bien gran parte de sus adversarios escépticos (cartesianos) postulan igualmente el mecanicismo como modelo aceptable de explicación física, Malebranche hará un uso interesado y limitado del mismo, dando con él inteligente respuesta al problema del orden; primero físico, y después metafísico; solución que completa con el denominado ocasionalismo. Por lo demás, el Padre oratoriano observa las limitaciones inherentes al modelo mecanicista (simbolizado en la idea del universo máquina), y que orienta a la consideración de la finalidad (una finalidad, por otra parte y como se verá, *sui generis*).

Además, en esta intención crítica del mecanicismo, el Padre Malebranche se verá crecientemente reforzado. La progresiva puesta en cuestión del modelo de causalidad transitiva (mecanicista) que Descartes estableciera va a constituir un elemento de singular relevancia en los sucesivos desarrollos del cartesianismo. De ello dan buen ejemplo dos modelos paralelos y divergentes; de una parte, la solución ocasionalista, adoptada y depurada por el propio Malebranche; de otra, el paulatino desarrollo y configuración de nuevas formas de consideración de la materia (así en los casos de Spinoza y Leibniz), con las que el propio Malebranche resiste acusaciones de asimilación.

Obviamente, en torno a 1700, ya en el contexto del spinozismo, la cuestión parece fundamental, pues, a partir de la irresuelta dualidad cartesiana de las sustancias, el problema de la causa deriva necesariamente hacia la controvertida cuestión del orden del mundo (expresada en el propio modelo mecánico) y sus aparentes contradicciones, apuntadas diligentemente por los escépticos en la constatación de la existencia del desorden y del mal.

En este sentido, la solución ocasionalista propuesta por el autor del *Entretien* viene a constituir una singular interpretación del orden natural que supera la concepción cartesiana al uso, y que, apartando originalmente la causa esencial (Dios), resulta costosamente franqueable a los argumentos escépticos.

De la primera formulación crítica de la causalidad mecanicista se ocupa el presente capítulo. La solución propuesta por el Padre Malebranche (ocasionalismo), ya en confluencia con la problemática filosófica propia de la tradición escéptica, se ejemplifica, pues, a propósito de los dos referidos problemas de controversia (el desorden y el mal), a los que el autor del *Entretien* da oportuno significado.

En una extensa intervención del filósofo cristiano, en relación a las leyes generales, uniformes e inmutables, que gobiernan el mundo, y que, no obstante, evidencian la existencia del mal (advertido éste por su interlocutor, el filósofo chino), allí se refiere lo siguiente:

Le Chrétien. " Dieu a établi les Loix générales de l'union de l'ame et du corps; en conséquence desquelles selon les diverses impressions qui se font dans le cerveau, nous devons être avertis de la présence des objets ou de ce qui arrive à nôtre corps. Dans le cerveau d'un homme qui a perdu un bras, il se fait la même impression que lorsqu'il avoit la goutte au petit doigt. Il se fait de même dans le cerveau d'un homme qui dort, la même impression qu'y fassoit autrefois son pere mort depuis peu. D'où vient que celui-ci est averti de la présence de son pere, et

que l'autre souffre encore les douleurs de la goutte dans un doigt qu'il n'y a plus ?. C'est que Dieu ne veut pas composer ses voyes, ni troubler l'uniformité et la généralité de sa conduite pour remedier à des légers inconveniens" (*Entretien*, 59-62, y 29 de la edición).¹⁶⁵

Según el autor, la limitación fundamental inherente al orden mecanicista la constituye el hecho de que dicho modelo de explicación física promueve directamente el conflicto acerca de las causas, y lo que aquellas determinan acerca de la prelación y jerarquía de los entes. Evidentemente, el modelo de causalidad cartesiano desenfoca la prelación ontológica del Mundo Antiguo, y del que la Escolástica se había hecho eco, reafirmando la separación entre Dios y las criaturas.

En efecto, de entrada, el ordenamiento mecanicista del mundo parece incompatible con la hasta entonces vigente doctrina física escolástica, que había conseguido conciliar los principios físicos aristotélicos con los postulados de la fe; modelo, no obstante, considerado erróneo por el autor del *Entretien*.

Desde luego, la mera consideración material de la existencia de un cuerpo en tanto que materia inerte, carente de toda actividad propia, y sometido a las puras leyes mecánicas de choques sujetos al azar (física cartesiana), parece constituir en sí mismo germen de ateísmo. Por otra parte, a su lograda adecuación al credo cristiano durante siglos, el Padre Malebranche objeta la tesis escolástica de la actividad y eficacia de las causas segundas, si bien éstas habían establecido claramente el privilegio ontológico de Dios sobre sus criaturas.

En efecto, según Malebranche, Descartes había desprovisto de todo principio activo a la materia, en la medida en que ésta quedaba establecida en su naturaleza exclusivamente geométrica (masa espacial pasiva e inerte). Al objeto de preservar la física cartesiana, la solución ideada por el Padre oratoriano consiste en colocar toda actividad fuera del mundo físico, finito, y trasladar ésta necesariamente al espíritu infinito o Dios. Por otra parte, es bien cierto que, mediante el modelo mecánico, Descartes no sólo habría neutralizado la idea escolástica de naturaleza, sino también el *animismo* implícito en la precedente física de las cualidades ocultas, si bien a riesgo de radicalizar el problema de la separación de las sustancias, que es obviamente su resultado.¹⁶⁶

¹⁶⁵ El parágrafo recoge el célebre *argument du manchot*, explicativo del sentido de la causalidad en el denominado orden ocasionalista, que permite la producción de efectos contradictorios en el desarrollo del orden del mundo, en tanto éstos se constituyen en elementos instrumentales, al servicio de la causa esencial. La conducta de ésta en la permisión de efectos aparentemente no convenientes tendría el objetivo de la reparación.

¹⁶⁶ La crítica de Descartes a la física de las cualidades ocultas desarrollada en el Renacimiento puede verse en Popkin, *Historia del escepticismo, desde Erasmo hasta Spinoza*. Además, Salvio Turró en la obra *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, señala que el mismo Descartes intentó aislarse de dicho

Del mismo modo, para el cartesiano cristiano Malebranche, la noción de *orden del mundo* lleva aparejado el presupuesto o noción de *causalidad*, y de cómo aquel se vehicula y manifiesta mediante ésta. De modo que también en el *Entretien* de 1708 el problema inmediato, en lo tocante a la definición del esquema físico, lo constituye la cuestión causal, a la que su autor pretende dar obligada respuesta en una triple dirección: a) invalidación de los postulados de la Escolástica en relación a la actividad de las causas segundas; b) concordancia respecto a un modelo físico mecánico que postula la materia inerte cartesiana; c) negación del *animismo* y la denominada física de la cualidades ocultas, ya quebrantados merced a la crítica de Descartes sobre la interpretación mágico-ocultista de la naturaleza desarrollada en el Renacimiento, y a la que contribuyera sobremanera su adversario escéptico, el eminente Gassendi.

El *Entretien* de 1708 constituye la plasmación de algunas cuestiones fundamentales que definen la problemática anteriormente expuesta; y que se explican a continuación.

A. Causas segundas y orden mecanicista. Desorden y Sabiduría de Dios

El desorden propicia claramente el mal; esto es lo que para el autor del *Entretien* parece deducirse del problema causal cartesiano a partir del hecho metafísico de la incomunicación de las sustancias.

En efecto, la posibilidad efectiva de caer en el desorden (físico y metafísico) determina a Malebranche a una aceptación limitada, instrumental, del mecanicismo como forma válida de explicación física y consiguiente ordenamiento del mundo. Por otra parte, el modelo mecanicista sirve a fines extra-científicos, tales que la vertebración del conjunto de elementos que configuran la denominada prueba (de la existencia de Dios) por los efectos, y que habrá de resultar de enorme utilidad al objeto de justificar sus posiciones doctrinales frente al movimiento escéptico.

De tal modo, Malebranche plantea dos vertientes fundamentales en el análisis de la causalidad, y que sirven a los mencionados fines. Ambas pretenden su obligada justificación, a partir del espinoso problema planteado a propósito de

modelo físico (otra cosa, a su juicio, es que lo consiguiera); por lo que resultan de interés al autor los aspectos esotéricos de su obra. Por lo demás, y en lo tocante al Padre Malebranche, tanto la actividad de las causas segundas (Escolástica) como la metafísica animista que Descartes pretendiera evitar, constituyen errores metafísicos de hondo calado. Motivo por el que, al margen de escolásticos y animistas, Malebranche defiende la noción de finalidad como principio constitutivo y explicativo de lo real, si bien, habrá de ser ésta una finalidad *sui generis*; esto es, ausente de antropomorfismo.

la incomunicación cartesiana de las sustancias.

De una parte, se plantea el conocimiento de Dios a partir del conocimiento del mundo, lo que en el contexto del escepticismo de corte sensista constituye una forma razonable de la argumentación. De otra, se deduce del conocimiento y naturaleza de Aquel la existencia del mundo como su manifestación y creación. Ambas vías inciden sobre el mecanicismo como vehículo primordial, aunque limitado y perfectible, de expresión y manifestación de la causa esencial o Dios, y que posibilita el orden del mundo. De ahí su complementariedad con el denominado ocasionalismo.

Como se aprecia, el problema causal tiene en ambos casos un interés y motivación teológicos, en tanto que formas de demostración de la existencia y huella de Dios en el mundo. Por ello, el Padre Malebranche se apremia al análisis de la noción de causa, que profundiza y depura.

H. Gouhier refiere algunos pasajes de *Recherche de la vérité* (1675) acerca de la naturaleza de las causas, y que pueden resultar significativos al efecto:

*"Toutes ces petites divinités des païens, et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères, que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte du vraie Dieu ...Créature signifie que l'on a été crée et non pas que l'on crée soi-même; or causer, c'est véritablement créer et créer est un geste divin; en appelant causes les créatures, la philosophie des païens se rend coupable à la fois d'une contradiction et d'un sacrilège".*¹⁶⁷

En consecuencia, concluye Gouhier:

*"... En proclamant la transcendance de toute cause, le principe occasionniste nous arrache à l'observation des choses pour nous élever à la contemplation d'un geste divin: nous cessons d'être physiciens et d'emblée nous sommes installés dans la théodicée. Si l'efficacité est un attribut divin, la philosophie n'est pas seulement liée à la démonstration de l'existence de Dieu, comme la croyait Descartes, mais à la connaissance de ses attributs. Puisque le monde est l'oeuvre continue d'un Dieu toujours agissant ..."*¹⁶⁸

¹⁶⁷ H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son experience religieuse*. (Introduction; p. 11 y 12, -ed. J Vrin, 1948-; *Recherche de la Verité*: VI, 2, chap. III; sin mención de la edición consultada). Por otra parte, la referida relación entre causa y creación habrá de ser particularmente significativa en el *Entretien* de 1708, en colisión con la doctrina de Spinoza.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 12. En efecto, la cuestión de la concatenación entre la causa esencial y las causas ocasionales o naturales son decisivas en la especulación filosófica sobre Dios. En *Entretiens su la metaphysique*, obra del autor de 1688, se señala que de la esencia de Dios se desprende su conducta, siendo la propia creación la prueba misma de su naturaleza y existencia. Ciertamente, desde Malebranche, a la filosofía apologética cristiana debe ocupar no sólo la demostración de la existencia de Dios, en tanto que causa primera, sino

Tres décadas después, expresada en el *Entretien* de 1708, la opinión del Padre Malebranche al respecto hace especial hincapié en el problema teológico que la determinara (el conocimiento y demostración de la existencia de Dios), y cuyos ecos filosóficos recogen oportunamente los artículos críticos de *Mémoires de Trévoux*. No en vano, el problema causal determina el modelo de sustancia, cuestión esencial a debate en el contexto del spinozismo.

En el denso *Article LXXXIX* (*Mémoires de Trévoux*) se hace alusión al problema causal o de las relaciones entre la esencia divina (Razón y Sabiduría) y las criaturas, y el derivado problema del mal. Según el crítico, el autor del *Entretien* habla de la creación como acto libre de la voluntad y omnipotencia divinas; del mal como vehículo e incluso instrumento de manifestación del bien, así como de la permisión de ciertos inconvenientes y contrariedades implícitos al propio desarrollo de las leyes que gobiernan el mundo, y que son simples y racionales.

En este sentido, señala el autor del *Article*:

“Pour justifier la Providence, qui permet que les moissons soient ravagées, et que tant d'accidens nous fassent souffrir, cet Auteur dit que Dieu aime plus sa sagesse que son ouvrage: ce qui certainement est vrai ... Or sa sagesse lui a dicté d'employer des principes tres-simples pour la creation du monde, et de n'en point interrompre le cours qui amene ces inconveniens dont nous nous plaignons ...”.

Y allí mismo corrige el autor del *Entretien*, de cuyas palabras el crítico se hace eco; en el siguiente sentido:

“Il est moralement impossible de deviner par ce discours qu'elle est la pensée, et tres-difficile de s'assurer de celle de l'Auteur. Il dit que, selon ma pensée, la sagesse de Dieu lui a dicté d'employer des principes tres-simples pour la création du monde. ... Dieu, selon ma pensée, n'a point employé d'autre principe pour la création, qu'un acte de sa volonté toute puissante ... Que par les pincipes tres simples, que la sagesse de Dieu lui a dicté d'employer pour la création du monde, l'Auteur entend les causes naturelles. Mais certainement avant la création du monde, il n'y avoit point de ces causes naturelles, dont le cours amene des inconveniens ...” (*Article LXXXIX*, 27 a 33, y 51-54 de edición).

En los párrafos finales del *Article*, el autor del *Entretien* vuelve a polemizar en torno a la explicación del orden y naturaleza de lo creado, refiriendo la idea de un Dios arquitecto o relojero, que imprime orden y concierto al desarrollo de

sus creaciones, refiriendo de continuo a su *Entretiens sur la Metaphysique* como obra explicativa de estas cuestiones.

"Puis donc que la sagesse de Dieu n'a point demandé de lui qu'il créât le monde comme il est, ou plus parfait, il en faut venir à ce que le bons sens et la Religion ont fait dire aux Peres, quand ils ont eu à répondre aux Epicuriens et aux Manichéens, ennemis de la Providence, que le monde avec les prétendus défauts, porta dans sa beauté et son constant arrangement les traits d'une sagesse et d'une puissance infinie, que les incommoditez que nous en voudrions pas sentir servent à exercer les bons, et à punir les méchants, qu'enfin Dieu sçait tirer un plus grand bien de ce qui nous paroît être un mal ..." . (Article LXXXIX, 31 y 54 de edición).

En este punto, el autor del *Entretien* conviene con la Escolástica que los males que acaecen son *ob defectum causarum secundarum*, y por tanto, que el mal en sí no es esencial, sino accesorio.

De este modo, considerado el papel asignado por el autor del *Entretien* a la causa primera, se entiende que las antedichas dos vertientes del problema de la causalidad son formas distintas de afrontar idéntico problema. Además, las causas segundas (físicas), como se verá, vehículos del desorden (mal) en el desarrollo de las leyes que gobiernan el mundo, implican el controvertido problema de naturaleza teológico-filosófica, que el Padre Malebranche denomina de la *creatio*; cuestiones todas que en el *Entretien* se dirimen de forma intrincada, sirviendo todas ellas al objetivo fundamental del conocimiento y definición de la naturaleza del Ser Supremo.¹⁶⁹

Por lo demás, he aquí los dos aspectos o vertientes de la causalidad. Ambas cuestiones parecen constituir vías demostrativas complementarias, que el *Entretien* desliza indistintamente.

Primero. Que de la naturaleza de Dios se desprende su conducta. Afirmación ésta de enorme relevancia en la teología del Padre oratoriano, y que hace alusión expresa a su anterior obra *Entretiens sur la Metaphysique*. En ella Malebranche sostiene que antes bien que por la perfección de sus criaturas, que obviamente en modo algunos son perfectas, el mundo se explica principalmente por la Sabiduría de su Creador, encarnada en la simplicidad y uniformidad de su conducta, y puesta de manifiesto en las vías de desarrollo de su obra (la creación).

¹⁶⁹ En cuanto al problema de la *creatio*, de interés fundamental a la definición de la naturaleza divina (problema de la eficacia de la sustancia), se retoma fundamentalmente en relación a Spinoza (Capítulo Segundo).

Teodoro. "... Dios ha previsto y permitido el pecado ... Pues es una prueba cierta de que el universo reparado por Jesucristo vale más que el mismo universo en su primera construcción, de otro modo no hubiera Dios jamás dejado corromper su obra. Es una señal cierta de que el principal de los designios de Dios es la Encarnación de su Hijo. Veamos pues, Aristeo, cómo Dios obra para su gloria ...".

.. Concibe, Aristeo, distintamente: Que Dios ama todas las cosas en la proporción que son amables; que la ley que sigue inviolablemente no es sino el Orden inmutable, que muchas veces te he dicho no puede consistir más que en las relaciones necesarias de las perfecciones divinas. Concibe, en una palabra, que Dios obra según lo que es ... Mas no comprenderás jamás que Dios obre únicamente para sus criaturas, o por un movimiento de pura bondad ...Una vez más, Aristeo, Dios puede no obrar, pero si obra no puede hacerlo sino ajustándose a Sí mismo, a la Ley que encuentra en su sustancia. Puede amar a los hombres, pero no puede hacerlo sino a causa de la relación que con Él tienen. Encuentra en la belleza que encierra el arquetipo de su obra un motivo para ejecutarla; pero es que esta belleza le presta honor porque expresa cualidades de que se gloria, y tiene mucho gusto en poseer. Así el amor que Dios nos profesa no es interesado, en el sentido de que tenga alguna necesidad de nosotros, pero lo es, en el sentido de que no nos ama sino por el amor que se profesa a sí mismo y a sus divinas perfecciones, las cuales expresamos nosotros por nuestra naturaleza ...

... Veamos, pues, todavía en la noción del Ser infinitamente perfecto, cuales pueden ser los designios de Dios... ¿Piensas tú, pues, que Dios quiera hacer la obra más bella, la más perfecta posible?

Aristeo: Indudablemente ..." (Conversaciones sobre metafísica, Novena; pp. 180 a 187).

En continuación del problema de las causas segundas y su vinculación a la naturaleza divina, así se refiere explícitamente en el *Entretien*:

Le Chrétien. "... De ce que l'univers est rempli d'éfets qui se contredisent, vous en concluez que le Ly n'est pas sage: et moy j'en conclus démonstrativement tout le contraire. Voicy comment.

Le Ly ou plutôt l'Etre infiniment parfait que j'adore, doit toujours agir selon ce qu'il est, d'une maniere conforme à ses attributs et qui en porte le caractere. Car prenez y garde il n'a point et ne peut avoir d'autre Loi ou d'autres regle de sa conduite, que l'ordre immuable de ses propres attributs. C'est necéssairement dans cet ordre qu'il trouve le motif ou la regle que le détermine plutôt à agir d'une

façon que d'une autre: car il ne se détermine que par sa volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à luy-même et à ses divines perfections. Ce n'est point une impression qui luy vienne d'ailleurs et qui le porte ailleurs: ce que je vous dis est nécessairement renfermé dans l'idée de l'Etre infiniment parfait. Or se former des Loix générales des communications des mouvemens, des Loix générales de l'union de l'ame et du corps, et d'autres semblables, après en avoir prévu toutes les suites, porte certainement le caractere d'une sagesse et d'une préscience infinie: et au contraire, agir à tous momens par des volontez particulieres marque une sagesse et une prévoyance bornée, telle qu'est la nôtre. De plus agir par des Loix générales porte le caractere d'une cause générale, l'uniformité dans la conduite exprime l'inmutabilité de la cause. Cela est évident et résout vos difficultez. Le Ly dites-vous ravage les moissons qu'il a fait croître: donc il n'est pas sage. Il fait et défait sans cesse, il se contredit: donc il change de dessein ou pûtôt il agit par une impétuosité aveugle et naturelle. Vous vous trompez. Car au contraire, c'est à cause que le vrai Ly suit toujours les Loix très-simples des communications des mouvemens, que les orages se forment et qu'ils ravagent les moissons, que les pluies produites aussi par les mêmes Loix, avoient fait croître. Car tout ce qui arrive naturellement dans la matière n'est qu'une suite de ces Loix, c'est une même conduite qui produit des effets si differens. C'est parce que Dieu ne change point sa manière d'agir et qu'il suit toujours les mêmes Loix, qu'on marque dans l'univers tant d'effets qui se contredissent. C'est à cause de la simplicité de ces loix que les fruits sont ravagez; mais la fécondité de ces mêmes Loix est telle, qu'elles réparent bien-tôt le mal qu'elles ont fait. Elles son telles en un mot ces Loix, que leur simplicité et leur fécondité jointes ensemble, portent davantage le caractere des attributs divins, que toute autre Loi plus féconde mais moins simple, ou plus simple mais moins féconde. Car Dieu ne s'honore pas seulement par l'excellence de son ouvrage, mais encore par la simplicité de ses voyes, par la sagesse et l'uniformité de sa conduite." (Entretien. 57-62, y 28-29 de edición).

De esta manera, al hilo del debate a propósito de la infinita Sabiduría de Dios, que el filósofo chino no concede en modo alguno a Ly (qu'il est Sage mais sans Sagesse), así se expresa nuevamente el filósofo cristiano, aprovechando un ejemplo tomado de la ciencia óptica que sirve a la definición de la causa ocasional, según el Padre Malebranche, mero instrumento de los planes divinos:

Le Chrétien. "Il est évident que si je ne sçavois pas exactement la grandeur des projections qui se tracent sur le nerf optique la situation et le mouvement de mon corps, et divinement pour ainsi dire l'Optique et la Géometrie, quand il dépendroit de moi de former en moi les perceptions des objets, je ne pourrais jamais appercevoir la distance, la figure, la situation et le mouvement d'aucun corps. Donc il est nécessaire que la cause de toutes les perceptions que j'ai, lorsque j'ouvre les yeux au milieu d'une campagne, sçache exactement tout cela,

puisque toutes nos perceptions ne sont réglées que par-là. Ainsi la regle invariable de nos perceptions, est une Géométrie ou Optique parfaite: et leur cause occasionnelle ou naturelle est uniquement ce qui se passe dans nos yeux, et dans la situation et le mouvement de nôtre corps". (Entretien; 32-34, y 17 de edición).

Por su parte, esta causa natural u ocasional (como la llama el autor), sirve desde luego a la ejemplificación del comportamiento físico de los fenómenos, implicando ella misma el modelo mecánico de su comportamiento (mecanicismo), y refiriendo necesariamente para su soporte el apoyo de la denominada causa esencial (Dios). En este sentido se expresan las líneas subsiguientes al anterior párrafo:

Le Chrétien. "Car par exemple, si je suis transporté d'un mouvement si uniforme, comme on l'est quelquefois dans un bateau, que je ne sens point ce mouvement, le rivage me paraîtra ce mouvoir. De même si je regarde un objet au travers d'un verre convexe ou concave, qui augmente ou diminue l'image qui s'en trace dans l'oeil, je le verrai toujours ou plus grand ou plus petit qu'il n'est: et quoique je sçache d'ailleurs la grandeur de cet objet, je n'en aurai jamais de perception sensible, que proportionnée à l'image qu'il s'en forme dans les yeux. C'est que le Dieu que nous adorons, le Créateur de nos ames et de nos corps, pour unir ensemble ces deux substances, dont l'homme est composé, s'est fait une loi générale de nous donner à chaque instant toutes les perceptions des objets sensibles que nous devrions nous donner à nous mêmes, si sachant parfaitement la Géométrie et l'Optique, et ce qui se passe dans nos yeux et dans le reste de notre corps, nous pouvions outre cela, uniquement en conséquence de cette connoissance, agir en nous-mêmes, et y produire toutes nos sensations par rapport à ces objets. En effet, Dieu nous ayant faits pour nous occuper de lui, et de nos devoirs envers lui, il a voulu nous apprendre sans application de nôtre part, par la voie courte et sûre des sensations, tout ce qui nous est nécessaire pour la conservation de la vie" (Entretien; 32-36, y 17-18 de la edición).¹⁷⁰

Volviendo sobre la impronta mecanicista (científica) de sus explicaciones físicas, el filósofo cristiano habla de la regularidad y legalidad de las manifestaciones de los fenómenos físicos, lo que determina el orden que se manifiesta en el mundo, y que está justificado en Dios, su responsable primero y último. Así se expresa al respecto:

Le Chrétien. "... Faites maintenant une sérieuse attention sur la multitude des

¹⁷⁰ La recurrencia al problema de los sistemas de movimiento, y sus referencias al relativismo físico, así como a la óptica, son realmente curiosas y significativas de la amplia maestría no ya filosófica sino científica del Padre Malebranche, por otra parte, miembro de la denominada Académie des Sciences de París. Obsérvese que el párrafo hace cierta concesión al sensismo, como modelo científico, limitado e instrumental del conocimiento.

sensations ... Considerez enfin les regles invariables et les loix générales de toutes nos perceptions, et admirez profondément l'intelligence et la puissance infinie du Dieu que nous adorons, uniformité de sa conduite, sa bonté par les hommes, sont application à leurs besoins à l'égard de la vie présente. Mais que la bonté paternelle que nôtre Religion nous apprend qu'il a pour les enfants, est au-dessus de celle-ci! Un ouvrier aime sans doute infiniment davantage son enfant, que son ouvrage" (Entretien; 34-36, y 18 de la edición).¹⁷¹

Como se aprecia, para el cartesiano Malebranche, la noción de orden del mundo se expresa en el ocasionalismo, vehículo de manifestación de Dios o causa esencial, a partir del modelo mecánico de explicitación de las leyes generales que gobiernan el mundo. Además, en esto existe una apreciación de calado metafísico por parte del autor, y que viene determinada en la afirmación de que el orden físico implica orden moral, así como su ausencia determina el surgimiento del desorden y del mal; flanco abierto al debate con los escépticos. Véase en qué sentido, también en el texto *Entretien*:

Le Chrétien. "... Vous croyez que c'est le Ly qui arrange la matiere dans ce bel ordre que nous remarquons dans l'univers: Que c'est luy qui donne aux animaux et aux plantes tout ce qui est nécessaire pour leur conservation et la propagation de leur espece. Il est donc clair qu'il agit par rapport à certains fins. Cependant vous soutenez qu'il n'est pas sage et intelligent, et qu'il fait tout cela par une impétuosité aveugle de la nature bienfaisante. Quelle preuve avez-vous d'un si étrange paradoxe? (Entretien, 55-57, y 27 de la edición).

Le Chinois. "La voici. C'est que si le Ly étoit intelligent comme vous le pensez, étant bien faisant par sa nature, il n'y auroit point de monstres ni aucun désordre dans l'univers. Pourquoi le Ly feroit-il naitre aveugle un enfant avec des yeux?. Pourquoi feroit-il croître les bleds pour les ravager ensuite par les orages. Est-ce qu'un Etre infiniment sage et intelligent peut changer à tout moment de dessein, faire et aussi-tôt défaire ce qu'il a fait. L'univers est rempli de contradictions manifestes: marque certaine que le Ly qui le gouverne n'est ni sage ni intelligent" (Entretien, 55-57, y 27 de la edición).

Inciendiando sobre las posiciones de los escépticos, señala el filósofo cristiano

¹⁷¹ La referencia a las leyes invariables que gobiernan el mundo solapa la presumible existencia del desorden. Orden que ya no será rigurosamente cartesiano, sino ocasionalista. Por lo demás, las consideraciones expresadas acerca de la religión y del papel de Dios delatan al Padre Malebranche, que en este sentido, y bajo la máscara del *philosophe chrétien*, parece desvincularse expresamente y con rotundidad de la doctrina spinozista (*qu'il fait tout cela par une impétuosité aveugle de la nature bienfaisante*). De esta manera, si bien Malebranche evita el antropomorfismo propio de la visión cristiana de un Dios paternal, no obstante, adopta la finalidad como aliada del orden mecanicista (ocasionalismo); lo que diluye el riesgo inmediato de su asimilación a Spinoza. No obstante, es evidente que su consideración de la inactividad de las causas segundas evita un segundo riesgo: el de la deriva hacia el animismo, que algunos autores entienden implícita a la definición spinozista de sustancia.

que, paradójicamente, el orden mecanicista constituye vehículo de manifestación de la Providencia, siendo ésta en su sistema, en tanto que causa creadora, la propia causa final.¹⁷²

Las constantes dudas expresadas por su oponente dialéctico acerca de la Sabiduría e Inteligencia de Dios son respondidas por el filósofo cristiano en el siguiente sentido, y hábilmente recogidas igualmente por el crítico de Trévoux. En ellas se incide particularmente en la vertiente moral del desorden (el mal). Estos son los términos:

"... Lui dire aussi que nos pechez actuels sont la cause de nos maux, ç'eût été m'engager à lui expliquer, comment donc les plus grands pecheurs ne sont pas en ce monde les plus misérables; ce qui m'auroit mis dans la nécessité de sortir de mon sujet, et de lui dire bien des veritez que les Chrétiens sçavent et qu'il n'auroit point entenduës, ou qu'il auroit peut-être regardé comme des défauts" (Article LXXXIX; 31-33 y 54 de edición).¹⁷³

E insistiendo en la inteligencia como característica de la naturaleza divina, lo que enfrenta constantemente al filósofo cristiano con su oponente, el filósofo chino, se refiere nuevamente la vertiente moral del desorden; esta vez en el *Entretien*, en los siguientes términos:

Le Chrétien: " ... En conséquence des mêmes loix, dès qu'un homme veut remuer le bras, il se remuë, sans que l'homme sçache seulement ce qu'il faudroit faire pour le remuer. On voit bien que la fin de cette Loy est nécessaire à la conservation de la vie et de la société: mais d'ou vient qu'il n'y a point d'exception, et que Dieu qui commande l'aumône et défend l'homicide concourt également à celui qui étend la main pour secourir son prochain, et à celui qui tuë son ennemi. C'est assurément que Dieu ne veut pas ôter à ses voyes leur simplicité et leur généralité, et qu'il réserve au jour de ses vengeancees à punir l'abus criminel que les hommes font de la puissance qu'il leur communique par l'establissement de ses loix" (*Entretien*, 59-62, y 29 de la edición).

Obsérvese el interés del párrafo, que ofrece por primera vez una cierta

¹⁷² Punto en que radica precisamente su polémica acerca de Spinoza; de una parte, el filósofo holandés niega la causa final; de otra, el hecho en Malebranche de su identificación con la causa creadora (eficacia de la sustancia) le acerca peligrosamente a aquella doctrina tildada de ateísmo. Por lo demás, la causa final tiene en Malebranche una indudable vertiente moral, que no coincide taxativamente con las características atribuidas a la divinidad por la tradición cristiana: finalidad desprendida de interés particular hacia sus criaturas, y que se aproxima más bien a la consideración del Dios-Relojero leibniciano.

¹⁷³ La cita del filósofo cristiano por parte del crítico de Trévoux es completamente deliberada: con ello se pretenden poner en evidencia la supuesta ignorancia de su adversario dialéctico (*philosophe chinois*), entendiendo que el conocimiento es parejo a la disposición espiritual; por tanto, quien no tiene fe, no entiende, no conoce. Ello parece implicar un claro sesgo fideísta de parte del filósofo cristiano, lo que lo reafirma frente a los escépticos, utilizado esta vez en su favor por el crítico de Trévoux.

mencción y concesión a la libertad humana, entendida ésta como el poder que Dios le comunica por vía de las leyes simples, generales e inmutables que gobiernan el mundo. De otro modo, las apelaciones al antropomorfismo propias de la visión cristiana de Dios están ausentes. Como se verá, ello habrá de determinar la aproximación del autor del *Entretien* a las posiciones doctrinales de Leibniz y Spinoza.

Segundo. Que Dios se conoce a partir de sus criaturas; es decir, su naturaleza y existencia se coligen del propio orden del mundo, pese a la efectiva posibilidad del desorden. Efectiva posibilidad derivada de la naturaleza limitada y perfectible de aquel, como se refería precisamente en *Entretiens sur la Métaphysique* a propósito de las causas segundas. De este modo, continuando el anterior argumento acerca de la Sabiduría divina, expresado por Teodoro en su diálogo con Aristeo, y en el que tercia Teótimo, se refiere lo siguiente:

Teodoro: “ .. Piensas tú, pues, que Dios quiera hacer la obra más bella, la más perfecta posible?.

Aristeo: Indudablemente, pues cuanto más perfecta sea su obra, más expresará las cualidades y las perfecciones de que Dios se gloria. Esto es evidente por todo lo que acabas de decirnos.

Teodoro: ¿Luego, el Universo es el más perfecto que Dios pueda hacer? De modo que, tantos monstruos, tantos desórdenes, este gran número de impíos, ¿contribuye todo eso a la perfección del Universo?.

Aristeo: ... Dios quiere hacer una obra lo más perfecta posible, pues cuanto más perfecta sea, más le honrará. Esto me parece evidente. Pero concibo bien que sería más acabada, si estuviese exenta de mil y mil defectos que la desfiguran ... Parece que Dios no haya ejecutado su designio, o que no haya formado el designio más digno de sus atributos.

Teodoro: Es que todavía no has comprendido bien los principios. No has meditado bastante la noción del Ser infinitamente perfecto que los encierra. Todavía no sabes hacer obrar a Dios según lo que es.

Teótimo: Aristeo, ¿no podía ser que las anomalías de la naturaleza, los monstruos, y los impíos mismos, son como las sombras de un cuadro que dan fuerza a la obra y relieve a las figuras?

Aristeo: ... Dios no puede querer positiva y directamente irregularidades que desfiguren su obra, y que no expresen ninguna de las perfecciones que posee y

de que se gloría ... Dios permite el desorden, pero no lo hace, no lo quiere.

Teótimo: Dios permite; no entiendo bien este término. ¿ ... A quien permite helar las viñas, y destruir las mieses, que ha hecho crecer. ¿Por qué permite que se introduzcan en su obra monstruos que no hace ni quiere? ¿De modo que, el Universo no es tal como Dios lo ha querido?

Teótimo: ... Desórdenes que se han deslizado por el mal uso de la libertad. Pues Dios no ha hecho a los impíos; ha permitido que los hombres llegasen a serlo.

Aristeo: ¿Sabes bien tu, Teótimo, por qué Dios, que cubre hoy de flores y de frutos toda la campiña, la asolará mañana, por la helada o por el granizo?

Teótimo: Es que la campiña será más bella en la esterilidad que en la fecundidad, aunque esto no nos acomode. Nosotros juzgamos frecuentemente de la belleza de las obras de Dios por la utilidad que de ellas recibimos, y nos equivocamos.

Teodoro: ... Dios quiere que su obra le honre ... Pero, fíjate, Dios no quiere que sus procedimientos le deshonen... Dios quiere que su conducta, así como su obra, lleve consigo el carácter de sus atributos. No contento con que el Universo le honre por su belleza y excelencia, quiere que sus procedimientos le glorifiquen por su simplicidad, su fecundidad, universalidad, uniformidad, por todos los caracteres que expresan cualidades que se gloría en poseer." (*Conversaciones sobre metafísica*, Novena, pp. 187-189).

En cuanto a las anteriores reflexiones tomadas del *Entretien (philosophe chinois)* a propósito de la existencia de desórdenes en el mundo, abundan en el anterior argumento expresado igualmente en *Entretiens sur la métaphysique*; siendo interesantes por dos razones diversas. De una parte, introducen a debate el problema del desorden en sentido metafísico (el mal); de otra, inducen al planteamiento del problema del conocimiento y definición de la naturaleza de Dios a partir de sus efectos, base de la conocida como prueba cosmológica.

Desde luego para el filósofo cristiano el desorden existe como hecho fáctico, como característica propia e indispensable a justificar en el ordenado modelo que regula y explica el comportamiento del sistema de las causas segundas (mundo) conforme a reglas generales, inalterables y eternas, y que, según el Padre Malebranche, necesita del concurso de la Sabiduría y Gracia divinas. Que también es evidente la existencia de su derivado, el desorden moral (mal); asunto que ya debatía el autor del *Entretien* en su crítica al pirronismo (*Recherche de la Vérité*, 1675), y que retoma en el *Entretien* de 1708, en un contexto de amplia

relevancia del movimiento escéptico.¹⁷⁴

A su referencia se apremia el Article LXXXIX, en los siguientes términos:

"Puis donc que la sagesse de Dieu n'a point demandé de lui qu'il créât le monde comme il est, ou plus parfait, il en faut venir à ce que le bon sens et la Religion ont fait dire aux Peres, quand ils ont eu à répondre aux Epicuriens et aux Manichéens, ennemis de la Providence, que le monde avec les prétendus défauts, porta dans sa beauté et son constant arrangement les traits d'une sagesse et d'une puissance infinie, que les incommoditez que nous ne voudrions pas sentir servent à exercer les bons, et à punir les méchants, qu'enfin Dieu sçait tirer un plus grand bien de ce qui nous paroît être un mal ..." (Article LXXXIX; 29-31, y 54 de la edición).

En este punto, el filósofo cristiano (al que aluden los términos del anterior párrafo) conviene con la Escolástica que los males que acaecen al mundo son achacables a la imperfección de las denominadas causas segundas, y por tanto, que el mal en sí no es esencial, sino accesorio; y, además, que su aparición en el concierto del sistema de las causas segundas (mundo) persigue una finalidad.

El hecho de que dicha declaración de principios de parte del autor del *Entretien* sea referida por el autor crítico de Trévoux no parece ocasional. La referencia a las causas segundas como explicativas del desorden y conocimiento de las limitaciones del mundo constituye foco de interés prioritario del debate con los escépticos, y en la que el autor crítico (presumiblemente un Padre jesuita) estaría enormemente interesado, al objeto de determinar la filiación doctrinal del filósofo cristiano, supuestamente el autor del *Entretien* de 1708. De este modo se refieren sus palabras:

"... Car je n'accorde pas qu'il n'y ait du mal, qu'en apparence. Je crois qu'il y a du mal, que Dieu le permet, et qu'il en tire du bien. Je crois aussi qu'il y a dans le monde non seulement des défauts prétendus, mais de véritables défauts, qui arrivent, comme on dit dans l'école, ob defectum causarum secundarum: mais tout cela n'est qu'accessoire. Je réponds à l'objection du Chinois... Enfin on ne peut et on ne doit pas toujours dire, et je n'ai nullement prétendu, qu'il n'y eut point d'autres réponses que les miennes à rendre à la preuve du Chinois, que le Ly n'est point intelligent, puis qu'il fait naître aveugle un enfant avec des yeux, et le reste" (Article LXXXIX; pp. 29-33, y 53-54 de edición).

¹⁷⁴ En el Article CLIX (punto 8º), se refiere la opinión del autor del *Entretien*, según la cual la identificación entre idea y percepción conduce a la anulación de la verdad y la reversión de la moral, motivo por el que el escepticismo daría pie necesariamente al libertinaje (pp. 1983-85, y 66 de edición).

La idea que propone permanentemente el filósofo chino a propósito de una inteligencia no inteligente, de una sabiduría no sabia, aplicadas ambas a la causa primera, y que resultarían explicativas de los desórdenes observados en el sistema del mundo, es un argumento absurdo en lo tocante a los principios del Cristianismo. Su sostenimiento apunta a otro tipo de consideración de la naturaleza de la sustancia, que en este punto resulta proclive a las posiciones si bien no escépticas, desde luego, heterodoxas.

La pregunta consecuente es ahora determinar por qué en el supuesto de una causa primera caracterizada por la Inteligencia y la Sabiduría en grado sumo, se permite la existencia del desorden y del mal en el mundo, máxime siendo éste el producto de su creación. Pues de la existencia del desorden y del mal en tanto que hechos fácticos, constables, debiera colegirse precisamente su contrario: la ausencia de inteligencia y sabiduría de la causa primera. Pregunta que el filósofo chino se plantea con toda lógica y legitimidad.

En efecto, sería de esperar que la constatación de la existencia del desorden en el sistema del mundo argumentase el supuesto de la carencia de la Sabiduría infinita por parte de Dios, su creador, y que había postulado el filósofo cristiano. A este respecto, *le chinois* dice, precisamente:

Le Chinois. "Nous disons que le Ly est la souveraine sagesse et la souveraine justice: mais par respect pour lui, nous n'oserions dire qu'il est sage ni qu'il est juste. Car c'est la sagesse et la justice qui rendent sage et juste: et par conséquent la sagesse vaut mieux que le sage, la justice que le juste. Comment pouvez-vous donc dire de vôtre Dieu, de l'Etre infiniment parfait, qu'il est sage. Car la sagesse qui le rendroit sage seroit plus parfaite que lui, puisqu'il tireroit d'elle la perfection" (Entretien; pp. 41-43, y 21 de edición).

Por contra, el filósofo cristiano replica:

Le Chrétien. "L'Etre infiniment parfait est sage. Mais Il est à lui même la sagesse; il est la sagesse même. Il n'est point sage par une sagesse étrangere et chimérique. Il est à lui même la lumière, et la lumière qui éclaire toutes les intelligences. Il est juste et la justice essentielle et originale. Il est bon et la bonté même. Il est tout ce qu'il est necessairement e indépendamment de tout autre être, et tous les êtres tiennent de lui tout ce qu'ils ont de réalité et de perfection: car l'Etre infiniment parfait se suffit à lui meme, et tout ce qu'il a fait a sans cesse besoin de lui ". (Entretien; pp. 41-43, y 21 de edición).

Palabras que implican ya una definición del Ser infinitamente perfecto en identidad con la Sabiduría y la Inteligencia en grado sumos; definición que

todavía el filósofo cristiano debe argumentar lógicamente, ya que los datos fácticos (existencia del desorden y del mal en el mundo) no parecen sino desautorizar tal argumento.

En efecto. Precisamente la existencia de desorden y mal constituye para el filósofo chino un argumento en favor de sus posiciones que implican que Ly, principio ínsito a la materia, regente y ordenador del mundo, no es él mismo, en cambio, ni Sabio ni Inteligente:

Le Chinois. "La voici. C'est que si le Ly étoit intelligent comme vous le prétendez, étant bien faisant par la nature, il n'y auroit point de monstres ni aucun désordre dans l'univers. Pourquoi le Ly feroit-il naître aveugle un enfant avec des yeux? Pourquoi feroit-il croître les bleds pour les ravager ensuite par les orages. Est-ce qu'un Etre infiniment sage et intelligent peut changer à tout moment de dessein, faire et aussi-tôt défaire ce qu'il a fait. L'univers est rempli de contradictions manifestes: marque certaine que le Ly qui gouverne n'est ni sage ni intelligent". (Entretien; pp. 55-57, y 27 de edición)

Esto es: o el orden de la naturaleza define a su Creador, y por tanto Éste no parece ni Sabio ni Justo; o bien aquel no constituye en modo alguno su obra o creación, siendo el Creador completamente distinto e indiferente a la naturaleza de lo creado; lo que implica afirmar la inexistencia de vinculación entre el orden natural y su supuesto Hacedor; situación que pareciera una contradicción en sus propios términos.

Nuevamente, aparecen las causas segundas como expresión de la naturaleza de la causa primera, lo que expresa inequívocamente la existencia de una determinada vinculación entre ellas. Esta idea es indiscutible, insobornable, en el razonamiento del filósofo cristiano. Lo que se dirime es el hecho de hacer comprensible al *philosophe chinois* el modo de dicha vinculación.

Cuál es, entonces, y en qué consiste el orden del mundo, y cómo éste se explica en relación a Dios; ésta es la cuestión a debatir; precisamente la gran cuestión cosmológica, y que a juicio del filósofo cristiano explica los atributos del Creador mediante la manifestación de la naturaleza de su creación. Lo que parece atender a una demostración de la existencia de Dios por los efectos, cuestión manifiestamente poco ortodoxa si nos atenemos al punto de vista cartesiano.¹⁷⁵

¹⁷⁵ La prueba por los efectos no es en modo alguno característica del cartesianismo; en esto el autor del *Entretien*, supuestamente coincidente con el *philosophe chrétien*, denota un proceder argumentativo heterodoxo, posiblemente en atención a la sensibilidad sensista de su oponente dialéctico, el *philosophe chinois*. Como se ha referido, en *Entretiens sur la Metaphysique*, obra de 1688, se lanza ya el argumento por los efectos.

En este punto, el filósofo cristiano lleva a cabo una oportuna y significativa descripción del mundo de la naturaleza y de las leyes que la rigen, lo que, por añadidura, resulta una declaración de principios en favor del mecanicismo, que incluye algunas consideraciones novedosas que determinan la inserción de dicho modelo cartesiano en un marco metafísico, e incluso teológico, en el que además aquel cobra sentido, sin estridencias, ni aristas, sin fricciones; de la misma manera que una pieza de puzzle queda insertada en el conjunto de dicha composición manual.

A modo de compendio, se enfatizan algunas cuestiones de relieve anteriormente expresadas, y que resultan de relevancia al debate del filósofo cristiano con escépticos y heterodoxos.

Simplicidad de las vías de manifestación de Dios: la aporía de la contradicción. La teoría del mal menor

Dice el filósofo cristiano: “... De ce que l'univers est rempli d'éfets qui se contradissent, vous en concluez que le Ly n'est pas sage: et moy j'en conclus démonstrativement tout le contraire: Voicy comment.

Le Ly ou plutôt l'Etre infiniment parfait que j'adore, doit toujours agir selon ce qu'il est, d'une manière conforme à ses attributs et qui en porte le caractere. Car prenez y garde il n'a point et ne peut avoir d'autre Loi ou d'autres regles de sa conduite, que l'ordre immuable de ses propres attributs. C'est nécessairement dans cet ordre qu'il trouve le motif ou la regle qui le détermine plutôt à agir d'une façon que d'une autre: car il ne se détermine que par sa volonté, et la volonté n'est que l'amour qu'il se porte à luy même et à ses divines perfections. Ce n'est point une impression qui luy vienne d'ailleurs et qui le porte ailleurs: ce que je vous dis est nécessairement renfermé dans l'idée de l'Etre infiniment parfait. Or se former des Loix générales des communications ds mouvements, des Loix générales de l'union de l'ame et du corps, et d'autres semblables, après en avoir prévu toutes les suites, porte certainement le caractere d'une sagesse et d'une présience infinie ... De plus agir par des Loix générales porte le caractere d'une cause générale, l'uniformité dans la conduite exprime l'inmutabilité de la cause. Cela est évident et résout vos difficultez. Le Ly dites-vous ravage les moissons qu'il a fait croître: donc il n'est pas sage. ... Car au contraire, c'est à cause que le vrai Ly suit toujours les Loix très-simples des communications des mouvements, que les orages se forment et qu'ils ravagent les moissons, que les pluies produites aussi par les mêmes Loix, avoient fait croître. Car tout ce qui arrive naturellement dans la matiere n'est qu'une suite de ces Loix. C'est une même conduite qui produit des effets si différens. C'est parce que Dieu ne change point sa maniere d'agir et qu'il

fuit toujours les mêmes Loix, qu'on remarque dans l'univers tant d'effets qui se contradisent. C'est a cause de la simplicité de ces Loix que les fruits sont ravagez; mais la fécondité de ces mêmes Loix est telle, qu'elles réparent bien-tôt le mal qu'elles ont fait ... Dieu ne s'honore pas seulement par l'excellence de son ouvrage, mais encore par la simplicité de ses voyes, par la sagesse et l'uniformité de sa conduite." (Entretien, pp. 57-62, y 28-29 de edición).¹⁷⁶

Por otra parte, la existencia del mal se explica en relación al problema de las voluntades particulares. El extenso discurso a propósito de la demostración de la Sabiduría e Inteligencia divinas, prosigue en estos términos:

Le Chrétien: " ... Comparez si vous le pouvez l'ouvrage avec les voyes ... Car c'est le composé de l'ouvrage entier joint aux voyes qui porte le plus le caractere des attributs divins, que Dieu a choisi. Car il ne s'est déterminé à tel ouvrage que par sa volonté, que suivant son motif et sa Loi; mais sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte a lui-même, et son motif et sa Loi n'est que l'ordre immuable et nécessaire qui est entre ses divines perfections. Comme l'Etre infiniment parfait se suffit à luy-même, il lui est libre de ne rien faire. Mais il ne lui est pas libre de choisir mal, je veux dire de choisir un dessein que en soit pas infiniment sage ... N'humanisez donc pas la divinité, ne jugez jamais par vous-mêmes de l'Etre infiniment parfait. Un homme qui bâtit une maison et qui peu de jours après la jette para terre, marque très probablement par le changement de sa conduite, son inconstance, son repentir, son peu de prévoyance, parce qu'il n'agit que par des volontez, ou avec des desseins particuliers et bornez. Mais la cause universelle agit et doit agir sans cesse par des volontés générales, et suivre exactement les loix sages qu'elle s'est prescrites après en avoir prévu toutes les suites. Après dis-je en avoir prévu, et voulu positivement et directement tous les effets qui rendent son ouvrage plus parfait, car c'est à cause de ces bons effets qu'il a établi ces Loix; mais prévû et seulement permis les mauvais, c'est-à-dire indirectement voulu qu'ils arrivassent. Car il ne les veut point directement ces mauvais effets: il ne les veut que parce qu'il veut directement agir selon ce qu'il est, et conserver dans sa conduite la généralité et l'uniformité qui luy convient, afin qu'elle soit conforme à ses attributs. ... Le principe général de tout cecy c'est que les causes agissent selon ce qu'elles sont" (Entretien, pp. 62-64, y 30 de edición).

La inevitabilidad de desórdenes y males en el mundo conduce en el autor

¹⁷⁶ El parágrafo, anteriormente referido, remite nuevamente a *Entretiens sur la Metaphysique* (IXe Entretien), obra de la que el *philosophe chrétien* se sirve con profusión para la defensa de sus posiciones. Ello constituye un claro indicio de que bajo la paráfrasis "*philosophe chrétien*" pudiera encubrirse al propio autor del *Entretien* de 1708, a cuya autoría se debe igualmente la referida obra de 1688. Adviértase que a los atributos de Sabiduría e Inteligencia "*du vray Ly*" (que dice el *philosophe chrétien*) se añade la presciencia. Existe en todo momento una intención de parte del filósofo cristiano de acomodación de Ly a Dios, perfectamente notoria en el estilo literario.

del *Entretien* a las nociones teológicas de *permisión* y *reparación*. Éstas se explican en tanto que procedimientos consustanciales a la conducta divina, que mantiene su rectitud e inmutabilidad, siendo el desorden y el mal manifestaciones accidentales (no sustanciales), desajustes en el sistema de ordenamiento del mundo cuyo sentido trasciende el propio orden que los origina. Y ello precisamente determinado en la Sabiduría e Inteligencia divinas.

En efecto; el hecho de que el desorden y el mal tengan un sentido supra-físico sólo se explica en función de la existencia de un plan preconcebido por una Sabiduría e Inteligencia superior que proyecta en su obra (la creación) un único y general objetivo: la gloria de sí mismo. En cambio, el hombre, en tanto que sujeto finito, y en el uso de sus limitadas facultades cognoscitivas, no entiende el sentido del desorden sino como contradicción sustancial inherente al orden del mundo, lo que serviría a desacreditar la eficacia de los atributos de Sabiduría e Inteligencia propios del Creador.

De este modo, el *Entretien* de 1708 se recrea insistentemente en el espíritu de *Entretiens sur la Métaphysique*, obra de 1688 que explica el orden del mundo a partir de la naturaleza de su Creador (Dios).

Teodoro (a Aristeo): “ Así, no te imagines que Dios haya querido absolutamente hacer la obra más perfecta posible, sino sólo la más perfecta con relación a los procedimientos más dignos de Él. ... ” (*Conversaciones sobre metafísica*, p. 189).

El ocasionalismo como instrumento de los planes divinos

Por su interés explicativo, se retoma un interesante párrafo anteriormente referido, cuya literalidad es la que sigue:

Le Chrétien: “En conséquence des mêmes loix, dès qu'un homme veut remuer le bras, il se remue, sans que l'homme sçache seulement ce qu'il faudroit faire pour le remuer. On voit bien que la fin de cette Loi est nécessaire à la conservation de la vie et de la société: mais d'où vient qu'il n'y a point d'exception, et que Dieu qui commande l'aumône et défend l'homicide, concourt également à celui qui étend la main pour secourir son prochain, et à celui qui tuë son ennemi. C'est assurément que Dieu ne veut pas ôter à se voyes leur simplicité et leur généralité, et qu'il réserve au jour de ses vengeances à punir l'abus criminel que les hommes font de la puissance q'il leur communique par l'établissement de ses loix.” (*Entretien*, pp. 59-62, y 29 de edición).

De forma sutil, se observa que el filósofo cristiano desliza la explicación física

ocasionalista como colaboradora necesaria de los planes divinos, al depositar sólo en Dios la capacidad y voluntad de obrar, de causar un efecto en los itinerarios de los seres finitos, creados. A éstos, Él comunica la actividad en proporción a su necesidad, lo que determina una libertad de acción del ente finito absolutamente encuadrada en el marco de referencia de la causa esencial.

De este modo, el filósofo cristiano sostiene el ocasionalismo, y al contrario que los mecanicistas, entiende la causa como ocasión de intervención de Dios en el comportamiento de los seres creados y finitos que componen el orden del mundo. De esta manera, les desprovee de toda voluntad y capacidad de actuación propias. En buena medida, y de forma un tanto pardójica, su explicación física contribuye sobremanera al afianzamiento de los postulados mecanicistas, y ello en relación a la naturaleza inerte (inactiva) de la materia física. El propio modelo físico que organiza las causas ocasionales (segundas) sirve a los fines de mayor gloria de la causa esencial (primera).

En este sentido, el propio ocasionalismo (sistema físico acorde a la inactividad propia de las causas segundas) se constituye en vehículo de manifestación de la Sabiduría e Inteligencia divinas, pues se presenta como vía de manifestación de los efectos contradictorios acaecidos en el orden del mundo, y que son derivados y acordes a los procedimientos simples, generales e inmutables por los que Dios (causa esencial) actúa.

De esta manera, la causa esencial (Dios), no queriendo alterar el decurso de la simplicidad de las vías físicas, promueve el acontecimiento de pequeños inconvenientes, que finalmente quedan remediados en la medida en que posibilitan la autonomía en el desarrollo de las leyes que rigen el mundo, constituyéndose éstos en males menores, que garantizan mayores beneficios o fines. ¿De qué otra forma se preservaría la autonomía del mundo en su funcionamiento interno?

El mejor de los mundos posibles

Además del controvertido problema de la definición de la sustancia en el contexto del cartesianismo tardío, la cuestión de la acción divina sobre las criaturas (planteado por algunos apologistas de la fe, tal que el Padre Malebranche) constituye un relevante problema filosófico derivado de la separación cartesiana de las sustancias, y del que se hace eco la literatura filosófica de la época; en ésta el autor del *Entretien* parece situarse igualmente en el centro de los debates.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Véase la obra de Robinet, A. *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*. En ella se ofrecen referencias de interés sobre la intensa correspondencia existente entre Leibniz con algunos coetáneos, tales

Por lo demás, el filósofo cristiano prosigue el argumentario en torno a lo que se ha venido en llamar la teoría del mal menor (justificativa de los desórdenes e inconvenientes), y consecuentemente, en el sostenimiento de la hipótesis del mejor de los mundos posibles, en clara referencia a la teodicea de Leibniz¹⁷⁸. En este sentido señala:

Le Chrétien. "Ne vous imaginez pas que le monde soit le plus excellent ouvrage que Dieu puisse faire, mais que c'est le plus excellent que Dieu puisse faire par des voyes aussi simples et aussi sages que celles dont il se sert. Comparez si vous le pouvez l'ouvrage avec les voyes, l'ouvrage entier et dans tous les tems avec toutes leurs voyes; car c'est le composé de l'ouvrage entier joint aux voyes qui porte le plus le caractere des attributs divins, que Dieu a choisi. Car il ne s'est déterminé à tel ouvrage que par sa volonté, que suivant son motif et sa Loi; mais sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à luy-même, et son motif et sa Loi n'est que l'ordre immuable et nécessaire qui est entre ses divines perfections" (*Entretien*, pp. 59-64, y 30 de edición).

En esto se recuperan nuevamente los términos de *Entretiens sur la Métaphysique*, que se ponen al servicio del *Entretien* de 1708. Recuértese; de esta manera hablaba Teodoro a Aristeo en líneas precedentes:

" Así, no te imagines que Dios haya querido absolutamente hacer la obra más perfecta posible, sino sólo la más perfecta con relación a los procedimientos más dignos de Él. ... Pues lo que Dios quiere únicamente, directamente, absolutamente en sus designios, es obrar siempre lo más divinamente posible, hacer que su conducta, así como su obra, lleve consigo el carácter de sus atributos; obrar exactamente según lo que Él es, y según todo lo que Él es. Dios ha visto eternamente todas las obras posibles, y todos los procedimientos posibles de producir cada una de ellas, y como no obra sino para su gloria, sino según lo que es, se ha determinado a querer la obra que podía ser producida y conservada, por procedimientos que, unidos a esta obra, debían honrarle más que cualquier otra obra, producida por cualquier otro procedimiento. Ha formado el designio que más llevaba consigo, el carácter de sus atributos, que expresaba más exactamente las cualidades que Él posee, y que se gloría de poseer. Abraza bien

que Bourguet, Rémond y Lelong, acerca de la controvertida obra del Padre Malebranche.

¹⁷⁸ Leibniz trata la cuestión de la acción de Dios y las criaturas en su *Teodicea* (1710); él mismo lo refiere en correspondencia a Rémond, de julio de 1714 (Véase al respecto la obra ya referida *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*; apartado: *Correspondances diverses*; p. 474). El pensador alemán intenta una justificación de las imperfecciones del mundo, creado por Dios, en la capacidad ordenadora, no moral, sino matemática, de su Creador, que crea el mejor de los mundos posibles, por una cuestión de cálculo; es decir, de mejor equilibrio posible existente en el mundo entre homogeneidad y variedad de sus elementos. En el mejor de los mundos posibles la naturaleza no da saltos (es decir; no hay azar; por tanto, existe un principio de razón suficiente, en que todos los fenómenos encuentran su causa). Ello conduce a los problemas físicos del continuo y de la divisibilidad de la materia *ad infinitum*.

este principio, mi querido Aristeo, no sea que se te escape, pues es acaso el más fecundo de todos los principios" (*Conversaciones sobre metafísica*, Novena; pp. 189-190).¹⁷⁹

Dios, Voluntad libre y benefactora

Con anterioridad, el *philosophe chrétien* hablaba de la Voluntad de Dios, que es libre respecto de su creación, y que asimismo es benefactora. Así se refería:

Le Chrétien: " ... Comme l'Etre infiniment parfait se suffit à luy même, il lui est libre de ne rien faire. Mais il ne lui est pas libre de choisir mal, je veux dire de choisir un dessein qui ne soit pas infiniment sage, et par là de démentir ce qu'il est véritablement". (*Entretien*, pp. 62-64, y 30 de edición).

Dicha afirmación es contraria a la doctrina de Spinoza, que sostiene la necesidad y consecuencia de la actuación divina como manifestación de su propia naturaleza, ínsita en sus atributos. Posiblemente, se trate de una alusión velada al autor de la *Ethica*. De cualquier forma, el autor del *Entretien* parece utilizar la doctrina del pensador holandés para negarla, y justificar así la libertad de la causa esenial, inherente al acto de la creación, otro de los puntos en litigio con Spinoza (eternidad de la materia), a propósito de la eficacia de la sustancia.

En cualquier caso, frente al movimiento pagano y libertino (que Spinoza simboliza), el autor del *Entretien* pretende dar por sentado el argumento de la Sabiduría e Inteligencia de Dios, que no pudiendo proceder contra su propia naturaleza, y consiguientemente, en tanto que Ser infinitamente Sabio y Perfecto, no puede obrar la injusticia y el mal, siendo éstos meros inconvenientes que se desprenden (y otrora se dirimen) de la simplicidad y generalidad de las vías con las que Dios gobierna y hace actuar el mundo.

Y en esto, al argumento ya referido del filósofo cristiano revierte nuevamente hacia Spinoza, si bien para, esta vez, hallar coincidencia, aunque con matices bien distintos, se trata del problema filosófico planteado por la visión antropomórfica de Dios:

Le Chrétien. "N'humanisez donc pas la divinité, ne jugez jamais par vous-mêmes de l'Etre infiniment parfait". (*Entretien*, pp. 62-64, y 30 de edición).

Argumento, que (como se sabe) prosigue:

¹⁷⁹ Esta similitud observada entre textos abunda en la hipótesis que identifica al *philosophe chrétien* con el autor del *Entretien* (el Padre Malebranche); el mismo, por otra parte, de *Entretiens sur la Métaphysique* (de 1688), y cuya cita se observa supra (en versión castellana).

“Un homme qui bâtit une maison et qui peu de jours après la jette par terre, marque très probablement par le changement de sa conduite, son inconstance, son repentir, son peu de prévoyance; parce qu'il n'agit que par des volontez, ou avec des desseins particuliers et bornez. Mais la cause universelle agit et doit agir sans cesse par des volontez générales, et suivre exactement les loix sages qu'elle s'est prescrites après en avoir prévu toutes les suites. Après dis-je en avoir prévu, et voulu positivement et directement tous les effets qui rendent son ouvrage plus parfait, car c'est à cause de ces bons effets qu'il a établi ces loix: mais prévû et seulement permis les mauvais, c'est-à-dire indirectement voulu qu'ils arrivassent. Car il ne les veut point directement ces mauvais effets: il ne les veut que parce qu'il veut directement agir selon ce qu'il est, et conserver dans sa conduite la généralité et l'uniformité qui luy convient, afin qu'elle soit conforme à ses attributs. Ce n'est pas cependant que lorsque l'ordre de ces mêmes attributs demande ou permet qu'il agisse par des volontez particulieres, il ne le fasse ...” (Entretien, 62-64, y 30 de la edición).

“Le principe général de tout cecy c'est que les causes agissent selon ce qu'elles sont. Ainsi pour sçavoir comment elles agissent au lieu de se consulter soi-même, il faut consulter l'idée qu'on a de ces causes ... Consultez donc l'idée de l'Etre infiniment parfait si vous voulez connoître quelque chose dans sa conduite”. (Entretien, pp. 62-66, y 30-31 de edición).

Apreciación ésta última de relevancia, en la que el autor estima claramente que al Ser infinitamente perfecto se le conoce por su idea o concepto, derivándose de ésta su conducta o comportamiento. Lo que resulta un procedimiento demostrativo puramente cartesiano, y que encuentra un oponente dialéctico a la medida en la definición spinozista de sustancia, que se abre paso.¹⁸⁰

De las anteriores disquisiciones se deriva una doble vertiente en la consideración del mal (inconvenientes y desórdenes que se manifiestan en el mundo). Posiblemente la perspectiva presencialista de la sustancia, que comparten Malebranche y Spinoza, sirva a su explicación.¹⁸¹

Según el *philosophe chrétien*, la apreciación del mal en cuanto tal es

¹⁸⁰ La vía demostrativa por la idea o el concepto coloca a Malebranche en posición de debate con el más célebre de sus coetáneos racionalistas, Spinoza. En todo caso, el texto da muestra de los aspectos de crítica libertina implícitos al *Entretien* (orientados al *Capítulo Tercero* de la presente investigación).

¹⁸¹ El presencialismo de la sustancia (sostiene la autora de la presente investigación) consiste en su pura y simple afirmación: “la sustancia es, existe, y su dimensión es el Ser”. En esto parecen coincidir Malebranche y Spinoza. Por tanto, las cuestiones en controversia entre ambos quedan acotadas al ámbito de su esencia o naturaleza, como se verá en el *Capítulo Segundo*. La perspectiva antropocéntrica que ambos critican parece constituir la clave explicativa de sus concordancias.

consecuencia de la manifestación de voluntades particulares, finitas, limitadas, que en nada se identifican con la Voluntad divina, sabia y perfecta *per se* (por definición). Constituye, pues, la falta de una justa apreciación de las razones que lo determinan, que son de naturaleza metafísico-teológicas. Por ello, el escéptico y libertino, en tanto no atiende a su explicación real, sino a un juicio meramente aparente, confunde las razones, y por tanto, se desorienta en el juicio.

En tanto que hecho físico y metafísico, el desorden y el mal constituyen consecuencias derivadas de la simplicidad y generalidad de las leyes generales que gobiernan el mundo, ordenadas por su Hacedor universal, y que en sí mismas constituyen vías de manifestación de una Voluntad Sabia e Inteligente en grado sumo. Al mal opone Ésta una *reparación*, pues aquel sirve de instrumento a los supremos fines de Orden y Bien; en definitiva, a la consecución y preservación de la autonomía de las leyes eternas e inmutables que rigen el mundo y que constituyen la manifestación de la Voluntad divina.

Además, el Dios Previsor y Benefactor que el filósofo cristiano predica, compromete necesariamente a las leyes que gobiernan el mundo en el orden y la conservación que éste testimonia; así se hace patente en la manifestación de las causas ocasionales (ocasionalismo).

Le Chrétien. “Mais ne voyez vous pas d'ailleurs qu'il est absolument nécessaire pour la conservation du genre humain et l'établissement des societez, que le vrai Ly agisse sans cesse en nous en conséquence des loix générales de l'union de l'ame et du corps, dont les causes naturelles ou occasionelles sont les divers changemens qui arrivent dans les deux substances dont les hommes sont composez. Supposé seulement que Dieu ne nous donne pas toujours les mêmes perceptions, lorsque dans nos yeux ou dans nôtre cerveau il y a les mêmes impressions; cela seul détruiroit toutes les sociétez. Un pere méconnoîtroit son enfant, et un ami son ami. On prendroit une pierre pour du pain, et généralement tout sera dans une confusion effroyable. Otez la généralité des loix naturelles tout retombe dans un cahos où l'on ne connoît plus rien: car les volonteiz particulieres du vrai Ly qui gouverne le monde nous sont entierement inconnuës: On croiroit peut-être par exemple qu'en se jettant par la fenêtre on descendroit aussi sûrement de sa maison que par l'escalier, ou qu'en se confiant en Dieu dont la nature est bien-faisante, on marcheroit sur les eaux sans se submerger. Ne jugez donc pas que le Ly agisse par une impetuosité aveugle à cause des maux qui vous arrivent”. (*Entretien*, pp. 64-66, y 31 de edición).

De este modo, siguiendo el tono de anteriores intervenciones, el filósofo cristiano atribuye a Ly, el Dios del filósofo chino, los mismos atributos de Sabiduría y Justicia que presupone a su propio Dios. Del mismo modo, pretende que de su

esencia se derive su forma de manifestación y comportamiento en el mundo. Diríase que su demostración por el concepto o idea (al modo cartesiano) pretende resolverse finalmente en la denominada prueba cosmológica, utilizada mayormente por los pensadores heterodoxos (a Dios se le reconoce por sus efectos; y éstos constituyen los elementos explicativos de su esencia). Una curiosa y hábil acomodación argumentativa.

El hecho de que el filósofo cristiano abogue por la identificación entre su Dios y Ly, el Dios del filósofo chino, significa que pretende otorgar a ambos una misma esencia y forma de manifestación; así se lo manifestaba al filósofo chino en el debate en torno al problema del mal, tratando de suponer en Ly Sabiduría y Justicia; como venimos de decir: "*Ne jugez donc pas que le Ly agisse par une impétuosité aveugle à cause des maux qui vous arrivent ...*".¹⁸²

Por lo demás, el filósofo cristiano describe a Dios de un modo ciertamente heterodoxo; en alguna medida, puede decirse que le atribuye un carácter desaprensivo en relación a las criaturas, lo que no significa necesariamente que en su Voluntad Sabia e Inteligente en grado sumo esté el procurarles el mal.

En efecto, en esta definición subsiguiente, el filósofo cristiano roza la concepción spinozista de Dios, que desprovee a éste de toda responsabilidad efectiva (moral) sobre el mundo (Ética):

Le Chrétien. "... Il est infiniment bon, il est naturellement bien-faisant: il fait même à ses créatures, je ne crains point de le dire, tout le bien qu'il peut leur faire, mais en agissant comme il doit agir, prenez garde à cette condition, en agissant selon l'ordre immuable de ses attributs: car Dieu aime infiniment plus sa sagesse que son ouvrage. Le bonheur de l'homme n'est pas la fin de Dieu, j'entends sa fin principal, sa dernière fin. Dieu est à lui-même sa fin: sa dernière fin c'est sa gloire; et lorsqu'il agit, c'est d'agir selon ce qu'il est, toujours d'une manière qui porte le caractère de ses attributs, car il n'a point d'autre Loi, ou d'autre règle de sa conduite " (*Entretien*, pp. 64-66, y 31-32 de edición).

La voluntad de Dios es igualmente *toute-puissante*.

En el *Article LXXXIX* se referían las palabras del autor del *Entretien* a propósito de la *volonté toute-puissante* de Dios, puesta de manifiesto en la creación del mundo; lo que determina a la consideración de una voluntad eficaz, productiva,

¹⁸² Presumiblemente, la identificación entre Dios y Ly que el *philosophe chrétien* persigue en este argumento sea deliberada, al servicio del objetivo dialéctico de desautorización de la noción de un dios pagano distinto en su naturaleza al Dios de la Cristiandad (Misiones). Con dicho planteamiento, el autor del *Entretien* estaría contribuyendo a la tarea evangelizadora, objetivo último al que se debe su obra.

generadora. Además, la Voluntad de Dios es libre, y dicha libertad está vinculada indisolublemente a su eficacia. Así se define en el *Entretien*; ello sirve frente al filósofo chino a la justificación de la creación del mundo; en los siguientes términos:

“ ... Mais que l'Etre infiniment parfait et par conséquent tout puissant; car la toute-puissance est renfermée dans l'idée de l'Etre infiniment parfait, veuille et produise par conséquent les Estres dont les idées ou les modeles sont renfermées dans son essence qu'il connoit parfaitement; il n'y a en cela nulle contradiction: car le néant et l'Etre peuvent se suceder l'un à l'autre. Dieu voit en lui-même l'idée de l'étenduë. Il peut donc vouloir en produire. S'il le veut, et que cependant elle ne soit pas produite, il n'est pas tout-puissant, ny par conséquent infiniment parfait. Niez donc l'existence d'un Etre infiniment parfait, ou avouez qu'il a pû créer la matiere, et même que lui seul l'a crée, puisqu'il la meut, et l'arrange dans l'ordre que nous admirons” (*Entretien*, pp. 66-69, y 32 de edición).

Por otra parte, este carácter libre de la voluntad de Dios se constituye en garante del orden moral y físico (como dice el *Philosophe Chrétien*, la alternativa a la libre voluntad del Creador ocasionaría el efecto de “... bouleverser l'ordre et la moral”); lo que constituye otra prueba de su existencia.

B. La solución ocasionalista: mecanicismo y finalidad

La solución ocasionalista supone la mejor apoyatura a la prueba de la Sabiduría y Gracia divinas; en sí misma constituye el vehículo primordial de manifestación de la naturaleza divina en su permanente intervención sobre las causas segundas o naturales (ocasionales).

A partir del modelo ocasionalista, la idea metafísica de *orden del mundo* viene a constituirse en un perfecto aliado al esquema científico surgido de la nueva física, dado que permite a la antigua idea de finalidad (de origen escolástico) quedar instalada en la trastienda del mecanicismo, además de posibilitar una óptima adecuación, incluso connivencia, con dicho sistema mecanicista. De este modo, el orden mecanicista requiere definitivamente de un Mecánico que lo idee y preordene, de forma sabiamente proyectada y que, por tanto, supone la omnisciencia del Ser.

Curioso es observar cómo introduciendo el mecanicismo en el propio seno de la teología, al objeto de salvaguardar la preeminencia de la causa esencial (final), el Padre Malebranche induce nuevas formas de consideración de la materia, alejadas del propio cartesianismo, y que se harán particularmente

patentes en el debate sostenido acerca de la doctrina de Spinoza.¹⁸³

Precisamente, el problema del desorden y del mal, incluso desprendido de su consideración meramente teológica,¹⁸⁴ revierte acerca de la apreciación de los aspectos deficitarios del mecanicismo; dado que dentro del estricto orden mecanicista aparecen desajustes que hay que solventar, y que propician dos tipos de soluciones: de una parte, la entrada de la concepción finalista, que el Padre Malebranche alienta en la propia consideración de la causa esencial; de otro, la aparición de formas diversas y heterogéneas de comprensión de la materia y la naturaleza, y que propician una nueva consideración de la problemática relación causal.

Por tanto, el sentido positivo del mal en el esquema filosófico malebranchiano viene determinado por la aceptación de las limitaciones inherentes al modelo mecanicista, que lo hacen permeable al ejercicio de la acción divina; de hecho, desde el punto de vista del autor del *Entretien*, ello constituye una instrumentalización de dichos elementos (desorden y mal), que precisan del concurso de una acción proyectiva y correctora que los reoriente y revierta; lo que obviamente sirve a la demostración de la naturaleza promordial de Dios (causa esencial).

A este respecto, el Article LXXXIX supone la ilustración de la conexión existente entre el *Entretien* de 1708 y su anterior *Entretiens sur la metaphysique* (1688), a propósito de la manifestación del mal en el mundo, y cómo ello revierte en el discurso acerca de la naturaleza o esencia divina. Recogiendo las propias palabras del autor del *Entretien*, allí se refiere:

“[J'accorde, et même j'ai dit non les paroles, mais le sens de tout cecy dans l'Entretien, page 60 et 62. Et plus amplement ailleurs, comme dans ma dernière réponse à M. Arnauld page 265 et 271, et dans le premier volume des Entretiens sur la Métaphysique, page 268 et suivantes]. Puis donc que la sagesse de Dieu n'a point demandé de lui qu'il créât le monde comme il est, ou plus parfait, il en faut venir à ce que le bon sens et la Religion ont fait dire aux Peres, quand ils ont eu à répondre aux Épicuriens et aux Manichéens, ennemis de la Providence; que le monde avec ses prétendus défauts, porte dans la beauté et son constant

¹⁸³ No obstante, el planteamiento del relevante problema del mal había vinculado ya a su coetáneo Leibniz en el debate con los escépticos, quien aparte de proveer al autor del *Entretien* de armas dialécticas contra éstos surgidas de su *Teodicea* (armonía preestablecida, hipótesis del Dios-Relojero), había dejado patente en el debate metafísico de fondo la existencia a principios del siglo XVIII de nuevas formas de consideración de la materia, alejadas ya claramente del riguroso esquema mecanicista. Por otra parte, el Padre Malebranche no polemiza directamente con Spinoza, sino en torno a su doctrina, a la que se le asimila de modo interesado. Leibniz, Spinoza y Malebranche coinciden, pese a sus grandes divergencias, en la apreciación de la noción de sustancia al margen del rígido esquema mecanicista.

¹⁸⁴ Consideración de la prueba por los efectos.

arrangement les traits d'une sagesse et d'une puissance infinie, que les incommoditez que nous ne voudrions pas sentir servent à exercer les bons, et à punir les méchants, qu'enfin Dieu sçait tirer un plus grand bien de ce qui nous paroît être un mal." (pp. 29-31, y 53 de la edición).

En el IX *Entretien (Entretiens sur la Métaphysique)*, el Padre Malebranche señalaba que, antes bien que por la perfección de sus criaturas, que en modo alguno son perfectas, el mundo se explica principalmente por la Sabiduría de su Creador, encarnada en la simplicidad y uniformidad de su conducta, y puesta ésta de manifiesto en las vías de desarrollo de su obra (la creación).

En todo caso, se trataría de un Dios ausente de preocupación, y antes bien, indiferente al destino individual de las criaturas, evitando de esta manera la visión antropomórfica propia de la tradición cristiana; lo que desconcierta a sus interlocutores.

Teodoro: " ... Me parece evidente que el Ser infinitamente perfecto se ama infinitamente, se ama necesariamente; que su voluntad no es sino el amor que se profesa a sí mismo y a sus divinas perfecciones, que el movimiento de su amor no puede, como en nosotros, venirle de otra parte, ni por consiguiente llevarlo a otra parte; que siendo únicamente el principio d su acción, es preciso que sea el fin de la misma; que en Dios en una palabra, todo otro amor que no sea el amor propio sería desarreglo o contrario al Orden inmutable que encierra, y que es la ley inviolable de las voluntades divinas. Podemos decir que Dios nos ha hecho por pura bondad, en el sentido de que nos ha hecho sin tener necesidad de nosotros ... El fin de sus decretos no puede encontrarse sino en Él".

Teótimo: "¿No ves, Aristeo, que es humanizar a la Divinidad buscar fuera de ella el motivo y el fin de su acción?. Mas si este pensamiento de hacer obrar a Dios únicamente por pura bondad hacia los hombres te entusiasma tanto, ¿de qué procede que habrá veinte veces más réprobos que elegidos?. ... Dios tiene en sí mismo buenas razones de todo lo que hace, las cuales no están siempre de acuerdo con una cierta idea de bondad y caridad muy agradable a nuestro amor propio, pero que es contraria a la Ley divina, a este Orden inmutable que encierra todas las buenas razones que Dios pueda tener". ¹⁸⁵

¿Cual es, por tanto, el sentido de la finalidad, que enfrenta al Padre Malebranche con la tradición escéptica?; él remite la solución al problema de la definición de la naturaleza de la sustancia, y que en el *Entretien* de 1708 se presenta ya en colisión con el paganismo, representado en la doctrina de Spinoza.

¹⁸⁵ Texto relativo a *Entretiens sur la métaphysique*, de 1688; corresponde a la primera edición española. (Novena Conversación, pp. 176-177)

En cuanto al autor del *Entretien*, en ésta como en otras cuestiones, su tratado se nutre de las obras metafísicas precedentes, en las que propone la solución teológica, y que consiste en la Encarnación del Verbo divino, cuyo cometido (remediar el mal existente en el mundo), da sentido a la creación.

¿Y cómo se concibe, y qué papel se asigna a la finalidad en un esquema mecánico de interpretación física?. La solución apuntada por el ocasionalismo, no obstante, tan sólo prefigura un modelo de sustancia (causa esencial), limitándose a ofrecer un esquema interpretativo en relación al procedimiento reglado que rige el concurso de las causas segundas u ocasionales; no obstante, queda pendiente de resolver la cuestión de la esencia de dicha sustancia, o antes bien, de la definición material (física) que la soporta (extensión cartesiana en Malebranche y Spinoza).

Diríase que la física cartesiana había planteado problemas de naturaleza científica que interesan a la definición metafísica de sustancia: si la materia (*étendue*) es divisible o indivisible, creada o eterna, y el consabido y debatido problema de su naturaleza infinita. A ello se aplica el capítulo siguiente, que persigue explicar el debate planteado en el *Entretien* de 1708 a propósito de la naturaleza de la sustancia.

CAPÍTULO SEGUNDO. LA EXTENSIÓN INTELIGIBLE: LA SUSTANCIA

En el capítulo precedente se refiere cómo Malebranche había orientado la formulación crítica de la causalidad transitiva o mecánica (aparejada ya precariamente al esquema cartesiano) hacia la solución ocasionalista, adoptando simultáneamente el mecanicismo como modelo de explicación física válido.

El subsiguiente problema, el de la definición de la sustancia, y que constituye el meollo de los debates mantenidos con el movimiento de escépticos y heterodoxos de la época, le supone la profundización en la crítica del referido modelo de causalidad. De hecho, una cuestión (la causalidad) es imprescindible a la formulación de la otra (la sustancia). Y ello resulta particularmente complejo al pensamiento cristiano en este caso, en que un exitoso modelo de concepción de la sustancia, alejado ya notoriamente del rígido esquema cartesiano del dualismo sustancial, afirma a un tiempo la *infinitud* y *eternidad* como notas características de la sustancia (Spinoza). Frente a éste, el Padre Malebranche pretende reafirmar su propia y peculiar definición, no exenta de polémica en el contexto del pensamiento cristiano. La discusión de estas cuestiones constituye la

materia del presente capítulo.

A. Las controversias

En efecto. A principios del siglo XVIII, la profundización en la crítica de la causalidad mecánica había determinado el surgimiento de nuevas formas de consideración de la materia, a partir no obstante de su identidad (cartesiana) con la extensión geométrica *infinita*. Ello determina novedosas concepciones de la sustancia, en ocasiones en franca controversia; así ocurre entre la progresivamente hegemónica definición spinozista, contenida en la célebre *Ethica* (obra de 1674), y otras formulaciones heterodoxas alejadas del cartesianismo, mayormente religiosas (Arnauld, jesuitas y Leibniz, como notables ejemplos).

En este escenario, la filosofía del Padre Malebranche se torna controvertida; particularmente a partir de la impresión de su *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* de 1708. La Compañía de Jesús le acusa de la composición de la obra con el objetivo de su crítica y descrédito a raíz del surgimiento del denominado *affaire des rites*. El Padre oratoriano se defiende, echando mano de sus propias armas dialécticas, aprovisionadas a partir de la antigua y dilatada polémica mantenida con Arnauld, y convirtiendo éstas en instrumento de combate hacia las posiciones reputadas de escepticismo (Spinoza principalmente), de las que pretende desvincularse con ánimo creciente, ante los constantes ataques de que se siente objeto por parte de otros hermanos en la fe (Arnauld y posteriormente miembros de la Compañía).¹⁸⁶

Esta postura de combate favorece la progresiva reafirmación en su peculiar y polémica definición de sustancia, identificada con la denominada *extensión inteligible*, y que el *Entretien* de 1708 recoge a partir de formulaciones precedentes; definición, por otra parte, apoyada en los postulados de la moderna física cartesiana en lo tocante a la consideración de la noción de *infinitud*; cuestión que a aquellas alturas de siglo (spinozismo triunfante) plantea la controversia filosófica en un doble ámbito discursivo: el de la materia, considerada *extensión geométrica* (y por tanto, *infinita*), y su derivado, el de la sustancia, considerada *extensión infinita y eterna (causa sui)*.¹⁸⁷

¹⁸⁶ La controversia existente ya en torno a su figura y su obra motiva en 1683 la composición del tratado de referencia *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, considerado una refutación de Spinoza y donde su autor vuelve a retomar la significativa noción de *étendue intelligible* (a la postre equiparable a la de sustancia) previamente formulada en 1678. Desde 1680, las polémicas con Fénelon, Régis, Fontenelle o Leibniz son más o menos declaradas.

¹⁸⁷ La primera formulación de la *étendue intelligible* se presenta en el *Xe Eclaircissement à la Recherche*, de 1678, y reafirmada en *Méditations chrétiennes (IX^o Méditation)* obra de 1683. La dilatación en la composición de dicha obra (según Robinet, desde 1676) reafirma presumiblemente la posición doctrinal del

La primera cuestión (la materia) apunta al problema originado por la noción cartesiana de *extensión*, que el Padre Malebranche, en tanto que cartesiano, hace confluir con el debatido postulado de la *infinitud*, y cómo aquella es entendida en el marco del pensamiento cristiano de la época, habida cuenta de la coexistencia con las tesis spinozistas. De modo que la dilatada literatura de controversia sostenida con el jansenista Arnauld es aprovechada por el Padre oratoriano como instrumento de defensa.

La segunda cuestión (la sustancia) le enfrenta involuntaria y directamente a Spinoza, en tanto que emblema de las posiciones escépticas de la época, y ejemplificada aquella en la crítica malebranchiana de la noción de *materia eterna* (implícita en *Ethica*); cuestión que se agrava, a ojos del Padre oratoriano, en tanto que constituye el núcleo de la definición spinozista de sustancia.

¿Cómo vincular causa a una materia no sólo infinita sino eterna, sin romper con ello el molde cristiano de interpretación?. Siendo ya de por sí controvertida la noción de infinitud aplicada a Dios, ¿Cómo no habría de serlo la de eternidad, noción de origen pagano?. Y en el caso de quedar deficitariamente vinculadas causa y materia (dualismo cartesiano), ¿cómo entender la eficacia de la sustancia?.

Roto el encorsetado y limitado esquema mecánico de interpretación física, ¿cómo defender la causa esencial (*Volonté efficace*) sin someterla a los dictados de la nueva y hegemónica concepción de la materia cartesiana (spinozista)?.

Veamos su desarrollo y significado en el contexto general del *Entretien* de 1708.

En efecto, como se ha referido en el capítulo precedente, la profundización en la crítica del modelo de causalidad transitiva (implícita al dualismo cartesiano, y por extensión al modelo mecánico), venía posibilitando la aparición de nuevas formas de consideración de la materia; en este novedoso esquema interpretativo empieza a cobrar sentido la ya consolidada definición malebranchiana de sustancia (*étendue intelligible*), que, no obstante, como se ha referido, adopta un mecanicismo mitigado como estructura física acorde o compatible a su esquema metafísico.¹⁸⁸

autor (Malebranche), por entonces en viva controversia con Arnauld (1681: *Traité de la nature et de la grâce*) en relación al problema filosófico de la definición de la esencia de Dios en el contexto del spinozismo. El hecho de su reutilización en el *Entretien* de 1708 confirma dicha reafirmación.

¹⁸⁸ Su fideísmo (explícito en *Méditations chrétiennes*) le vincula a las explicaciones metafísicas supra-mecanicistas. En cuanto al paso en la consideración de infinito (*infini*) a extensión inteligible (*étendue intelligible*) es debido a su controversia con Arnauld.

En esta intención, y hostigado por los intentos deliberados de parte de los anticartesianos (particularmente, jesuitas y Arnauld) de asimilar su doctrina al spinozismo, la crítica mitigada del mecanicismo así como del modelo de causalidad transitiva subyacente, expuesta en el capítulo precedente (y resueltos en el modelo ocasionalista), se complementa en Malebranche con la crítica de lo que el autor denomina *errores* derivados del pensamiento pagano, extremados merced a la exitosa doctrina de Spinoza; y que son, fundamentalmente, la consideración de la antigua herejía de la eternidad del mundo, y sus tesis implícitas; esto es, *eternidad* de la materia y el problema de su *infinitud*.

Ello obliga al autor del *Entretien* de 1708 a un inusitado ejercicio de contestación, que salvando su condición de cartesiano, mantenga el vigor de su credo religioso al margen de los postulados del spinozismo, al que se le asimila deliberadamente.¹⁸⁹

La disputa dialéctica se desarrolla, pues, en la ya anunciada doble dirección, concomitante la una de la otra e interconexas: a) La extensión, el espacio: la *extensión inteligible*. El problema del *infinito* y la controversia con el universo cristiano. b) La causa; la *creatio ex nihilo*. El problema de la *eternidad* de la materia y el debate en torno a Spinoza. En definitiva, de si la *infinitud* implica *unicidad* y *eternidad*, pues se trata de nociones filosóficas esencialmente trabadas en el contexto del cartesianismo tardío.

Importante es reseñar que, en relación a los intereses intelectuales del *Entretien* de 1708, tanto la primera cuestión (extensión) como la segunda (causa), constituyen, por su relevancia, el aglutinante de los problemas filosóficos objeto de fricción y controversia con el pensamiento heterodoxo y pagano. En ellas se subsumen y dirimen las intrincadas cuestiones concomitantes (que no secundarias) en las que el Padre Malebranche está interesado, al objeto de su reafirmación en la antedicha definición de sustancia: creación, indivisibilidad, y el sentido de la infinitud.

Extensión

En efecto. Como era de esperar, a consecuencia de la íntima relación histórica existente entre las nociones de causa y sustancia, particularmente controvertida a partir de la definición cartesiana de sustancia, el origen de la polémica suscitada en torno a la doctrina de Spinoza viene determinado, en el

¹⁸⁹ La dilatada literatura de controversia mantenida con Arnauld y la eclosión de la polémica con la Compañía a partir de la impresión del *Entretien* de 1708 sirven al permanente hostigamiento del Padre Malebranche, cuya doctrina pretende ser asimilada interesadamente a Spinoza.

caso del Padre Malebranche, por la interpretación que éste otorga a la noción de causa, y que le lleva, a juicio de sus críticos, a formulaciones aledañas a las del escéptico holandés.

El capítulo anterior refería el problema de cómo la incomunicación cartesiana de las sustancias conlleva la imposibilidad de un dócil acercamiento entre sustancia y causa, destruyéndose de modo definitivo las bases en que asentaba la metafísica escolástica. Ello había propiciado la solución ocasionalista.

En efecto; en el *Entretien* de 1708 Malebranche se reafirma, extremando dicha posición, al suponer inerte, es decir, sin actividad propia (*per se*), no ya la extensión (*res extensa*), sino al propio espíritu (*res cogitans*); y ello en favor de la actividad y prioridad ontológica de Dios, su creador, que, en consecuencia, se constituye en la causa eficiente (*Volonté efficace*) de todas las cosas, la causa primera y actividad esencial, estableciendo, de este modo, una presumible naturaleza o esencia heterogénea de la sustancia, y que se manifiesta en la heterogeneidad esencial (o de naturaleza) existente entre el mundo creado y finito (*étendue matérielle*) y Dios (*étendue intelligible*),¹⁹⁰ a la que acude, como se ha referido, la conexión ocasionalista como único medio de vinculación posible, a la vez que compatible con el esquema físico mecanicista.

En *Méditations Chrétiens* (IXe), el autor señala la distinción como sigue:

“ IX. Mais tu dois distinguer deux espèces d'étenduë, l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étenduë intelligible est éternelle, immense, nécessaire. C'est l'immensité de l'Etre Divin, entant qu'infiniment participable par la créature corporelle, entant que représentatif d'une matière immense, c'est en un mot l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles. C'est ce que ton esprit contemple, lorsque tu penses à l'infini. C'est par cette étenduë intelligible que tu connois ce monde visible: car le monde que Dieu a crée est invisible par lui-même. La matière ne peut agir dans ton esprit, ni se représenter à lui. Elle n'est intelligible que par son idée qui est l'étenduë intelligible: elle n'est visible et sensible, que parce qu'à la présence des corps, Dieu représente à l'esprit l'étenduë intelligible, et la lui rend sensible par les différens couleurs, ou les autres sensations qui ne sont que des modifications de son Etre. Car il n'y a que Dieu qui agisse dans les esprits: il n'y a que lui qui puisse les éclairer et les toucher.

“ X. L'autre espèce d'étenduë est celle qui est crée, c'est la matière dont le monde est composé: bien loin que tu l'aperçoives comme un Etre neccesaire, qu'il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé, et peut

¹⁹⁰ *Méditations chrétiennes*, de 1683 (IXe Méditation), en la que reaparece dicha distinción fundamental, ya significada en el Xe *Éclaircissement à la Recherche*, de 1678.

cesser d'être. Il a certaines bornes, qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir et il est invisible; et tu lui attribuës ce que tu aperçois, lorsque tu ne vois rien que lui appartienne. Prends donc garde à ne pas juger témérairement de ce que tu ne vois en aucune manière. L'étenduë intelligible te paroît éternelle, nécessaire, infinie; crois ce que tu vois: Mais ne crois pas que le monde soit éternel, ni que la matière que le compose, soit immense, éternelle, nécessaire. N'attribuë pas à la créature ce qui n'appartient qu'au Créateur; et ne confonds pas ma substance, que Dieu engendre par la nécessité de son Etre, avec mon ouvrage, que je produis avec le Père, et le Saint Esprit par une action entièrement libre." (*Méditations Chrétiennes*, IXe Méditation; puntos IX y X; p. pp. 99-100 de edición).¹⁹¹

La definición es obviamente polémica. El Padre Malebranche, retomando la definición cartesiana de sustancia (*une chose qui existe en telle façon qu'elle même n'a besoin que d'elle même pour exister*),¹⁹² identifica ésta con la causa esencial (a la postre, la esencia divina); con lo que ello implica de aparente acercamiento y vecindad a la definición spinozista de sustancia (infinita y eterna). En este sentido, rozando sin complejos la controversia, el autor del *Entretien* había considerado el atributo (cartesiano) de la *infinitud*, que por otra parte habría de propiciar la presumible heretogeneidad esencial de la sustancia, aquí afirmada, y explícita en la distinción entre *extensión inteligible* y *extensión material*, sostenida ya en 1683 en *Méditations Chrétiennes*. La polémica existía, pues, con el pensamiento cristiano, representado en Arnauld.¹⁹²

Eternidad

En 1708, año de impresión del *Entretien*, la polémica se dirime fundamentalmente en torno a la crítica de la idea spinozista de *eternidad de la materia* y la consiguiente reafirmación de la noción de *extensión inteligible* como esencia de la definición malebranchiana de sustancia. En la medida en que el debate en torno a su infinitud está ya consolidado, la antigua y dilatada controversia habida con el jansenista Arnauld viene a constituirse en un episodio dialéctico de utilidad al rearme doctrinal del Padre oratoriano contra escépticos (representados por Spinoza) y heterodoxos (en este caso, la Compañía de Jesús).

¹⁹¹ *Méditations chrétiennes*, de 1683 (IXe Méditation), en la que reaparece esta distinción esencial, ya significada en el Xe *Éclaircissement à la Recherche*, de 1678. Los puntos IX y X transcritos constituyen además una afirmación de la doctrina de la *Visión en Dios*; de modo que se ve la íntima vinculación existente entre el problema de la extensión y el de la causalidad (*étendue intelligible* como causa esencial), a partir obviamente del contexto de controversia en torno al spinozismo.

¹⁹² En los textos críticos al *Entretien* de 1708 es reiterativa la idea que interpreta la noción de infinito como paradoja o sofisma (texto citado en *Preliminares*), lo que resiste su atribución de realidad. Como se verá, punto éste esencial a la disputa con el Padre Malebranche. Igualmente ocurre con la similitud malebranchiana entre realidad y perfección en relación a la sustancia divina, que los críticos tildan de lenguaje oscuro, evitando presumiblemente la recurrencia del Padre oratoriano al argumento por la idea de infinito (*Article CLX, Première Réflexion*; pp. 1985-89, y 67-68 de la edición. La reacción cristiana a los postulados cartesianos queda patente.

Retomando la polémica con Arnauld (*Méditations Chrétiennes*, 1683), de una parte el Padre Malebranche había afirmado que la sustancia es extensión infinita; de otra, que su infinitud no supone necesariamente eternidad; en ambos casos, la sustancia se define sinónima de causa esencial. Ahora bien; no necesariamente eterna, aunque sí en el caso de la denominada *étendue intelligible* (infinita y eterna), que él distingue de la *étendue matérielle* (finita y creada); ¿Cómo se resuelve, entonces, el postulado de la eternidad en Malebranche, sin dañar la visión cristiana de la sustancia?

El *Entretien* de 1708 reproduce en boca del *philosophe chrétien*, la referida tesis central de la heterogeneidad esencial de la sustancia (*étendue intelligible* y *étendue matérielle*), en el contexto de la crítica de la eternidad como atributo de la extensión (tesis spinozista). Y ello en los siguientes términos:

Le Chrétien: “Oüi sans doute, l'étenduë, celle que vous appercevez immédiatement et directement, l'étenduë intelligible est éternelle, nécessaire, infinie. Car c'est l'idée ou l'archetipe de l'étenduë créée, que nous appercevons immédiatement: et cette idée est l'essence éternelle de Dieu même, entant que relative à l'étenduë matérielle, ou entant que représentative de l'étenduë dont cet univers est composé. Cette idée n'est point faite, elle est éternelle. Mais l'étenduë dont il est question, celle dont cette idée est le modele, est crée dans le tems par la volonté du Tout-puissant.” (*Entretien*, pp. 69-73, y 33-34 de edición).¹⁹³

En cuanto a la pretendida justificación de la eternidad de la materia de parte del *philosophe chinois*, el autor del *Entretien* la niega; y lo hace por la vía del descrédito del idealismo como prueba de realidad de la cosa; de este modo señala:

Le Chrétien. “Cette proposition es véritable. On peut affirmer d'une chose, ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée de cette chose. La raison est que les êtres sont nécessairement conformes aux idées de celui qui les a faits, et que l'on voit dans l'essence de celui qui les a créés ... Mais de l'idée qu'on a des êtres, on ne peut conclure l'existence actuelle de ces êtres. De l'idée éternelle, nécessaire, infinie de l'étenduë, on ne peut en conclure qu'il y a une autre étenduë nécessaire éternelle, infinie, on n'en peut pas même conclure qu'il y ait un corps. L'Etre infiniment parfait voit dans son essence une infinité de mondes possibles de différens genres, dont nous n'avons nulle idée ... En peut-on conclure que tous les modèles de ces mondes sont exécutés?. Il est donc évident que de l'existence nécessaire des idées, on n'en peut point conclure l'existence nécessaire

¹⁹³ Obsérvese el paralelismo en los términos respecto de *Méditations Chrétiennes*, de 1683. Este constituye un claro indicativo de cómo el autor utiliza su propia obra en la disputa dialéctica del *Entretien*.

des êtres, dont ces idées sont les modèles: on peut seulement dans les idées des êtres en découvrir les propriétés; parce que ces êtres ont été faits par celui-là même en qui nous voyons leurs idées". (Entretien; pp. 71-73, y 34 de edición).

Spinoza, que afirma la eternidad de los atributos (pensamiento y extensión), declara previamente, y de la misma manera en la Proposición VI:

"Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia" (Ética, Parte Primera, de Dios, p. 48).

A la luz de tales postulados, la referida *étendue intelligible malebranchiana* parece linderar. Desde luego, en la medida en que el Padre Malebranche recupera para el Entretien de 1708 los textos anteriormente referidos, y vinculados a su antigua polémica con Arnauld, ello contribuye a realimentar el problema planteado por la reconsideración moderna de la antigua doctrina de la eternidad del mundo, que no obstante ya en 1674 (*Recherche de la Verité*) el propio autor tildara de error inherente a la tradición filosófica pagana.

En este sentido, cabría preguntarse: ¿Cómo se interpreta la expresión "... *L'étendue intelligible est éternelle, nécessaire, infinie?*", aparecida tanto en *Méditations Chrétiennes* de 1683 como en el Entretien de 1708, en relación a la definición allí expresada de *étendue intelligible*? ¿Estaría el Padre Malebranche rozando la definición spinozista de sustancia, que pretende combatir? ¿La propuesta de tal definición no contribuiría, antes bien, al debilitamiento de sus propias posiciones doctrinales?¹⁹⁴

Posiblemente la respuesta en favor del Padre Malebranche esté en la propia distinción por él establecida entre tal *étendue intelligible* y la denominada *étendue matérielle*; ésta salva la doctrina cristiana de la *creatio*, posiblemente el motivo por el que aquella se ideó, y que abre las puertas a una consideración realmente peculiar de la sustancia.

En *Entretiens sur la métaphysique* (obra de 1688, y por tanto anterior al Entretien), su autor coloca en manos del dubitativo Aristeo la afirmación de eternidad, que a continuación el creyente Teodoro refuta:

Aristeo. "Si, nosotros somos, pero no hemos sido hechos. Nuestra naturaleza es eterna. Somos una emanación necesaria de la divinidad. Formamos parte de

¹⁹⁴ Precisamente, uno de los objetivos filosóficos fundamentales del Padre oratoriano, y del que participa el Entretien de 1708, lo constituye la crítica de la referida doctrina, ejemplarizada esta vez en la crítica de la noción spinozista de *sustancia eterna* (así lo apunta Tocanne, en *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*; p. 101). Dicha pretensión tiene claramente por objeto la salvaguarda de los principios de la fe en el controvertido horizonte filosófico de la época.

ella. *El Ser infinitamente perfecto es el Universo, es el conjunto de todo lo que existe. ...*"

Teodoro. "Yo no sé, Aristeo, si todo lo que se dice ahora de ciertas gentes es muy seguro, ni aun si estos antiguos filósofos, que han imaginado la opinión que tu propones, la han creído nunca verdadera ... Yo creería de buen grado que los que engendran semejantes quimeras, están poco persuadidos de ellas. Pues, en fin; el autor que ha renovado esta impiedad conviene en que Dios es el ser infinitamente perfecto. Y siendo esto así ¿cómo hubiera podido creer que todos los seres creados no son sino partes o modificaciones de la Divinidad?." (*Conversaciones sobre metafísica y religión*, pp. 174-175).¹⁹⁵

Refutar la antigua herejía de la eternidad del mundo que parecía renacer al furor de los sucesivos desarrollos de la doctrina de Descartes, parece por tanto la intención primordial del cristiano Malebranche; su materialización es, no obstante, polémica.¹⁹⁶

En el *Entretien* de 1708, el autor había señalado que el Ser infinitamente perfecto actúa siempre conforme a su naturaleza (es decir, que su conducta se desprende de su esencia). En este contexto la conversación entre ambos contendientes dialécticos se dirige a la polémica noción de eternidad, en los siguientes términos:

Le Chinois. " ... Mais vous supposez toujours que la matiere a été créée de rien, ce que je ne crois pas véritable pour deux raisons. La première, c'est qu'il a contradiction que de rien on puisse faire quelque chose. La deuxième, c'est que je puis affirmer d'une chose, ce que je connois être renfermé dans l'idée que j'en ai ... Ainsi je puis assurer que l'étenduë este éternelle, puisque je la conçois éternelle.

Le Chrétien. "Je réponds à vôtre première objection, qu'il est vrai que Dieu même ne peut pas de rien faire quelque chose en ce sens, que le rien soit la baze ou le sujet de l'ouvrage ... car il y auroit une contradiction manifeste. L'ouvrage seroit et ne seroit pas en même tems, ce qu'il seul fait la contradiction. Mais que l'Être infiniment parfait et par conséquent tout puissant; car la toute-puissance est renfermée dans l'idée de l'Être infiniment parfait, veuille et produise par conséquent les Etres dont les idées ou les modeles sont renfermés dans son essence qu'il connoit parfaitement, il n'y a en cela nulle contradiction: car le

¹⁹⁵ La eternidad del mundo es considerada doctrina pagana, y por tanto, herética para los cristianos. El autor impío al que se alude de forma velada es obviamente Spinoza.

¹⁹⁶ Recuérdese la identificación cartesiana entre cuerpo y extensión geométrica, y la consiguiente identificación entre ésta y el progresivo afianzamiento de la idea de infinito, hasta su culminación en la afirmación de una *materia infinita y eterna* (física poscartesiana y Spinoza).

néant et l'Etre peuvent se succeder l'un à l'autre. Dieu voit en lui-même l'idée de l'étenduë: il peut donc vouloir en produire. S'il le veut, et que cependant elle ne soit pas produite, il n'est pas tout-puissant, ny par conséquent infiniment parfait. Niez donc l'existence d'un Etre infiniment parfait, ou avouëz qu'il a pû créer la matière, et même que lui seul l'a créée, puisqu'il la meut, et l'arrange dans l'ordre que nous admirons. Car étant infiniment parfait, indépendant, ne tirant ses connoissances que de lui-même, et sçachant même de toute éternité tout ce qu'il sçait devoir arriver, s'il n'avoit pas fait la matière, il ne sçauroit pas seulement les changemens qui lui arrivent, ny même si elle existe.

... Je scai que les volontez d'un être tout-puissant doivent nécessairement être efficaces, jusqu'à faire tout ce qui ne renferme point de contradiction".

Le Chinois. " ... Mais que répondez-vous à ma seconde preuve de l'éternité de l'étenduë: n'est-elle pas démonstrative? Ne peut-on pas affirmer ce qu'on conçoit clairement?. Or quand nous pensons à l'étenduë, nous la concevons éternelle, nécessaire, infinie. Donc l'étenduë n'est point faite: elle est éternelle, nécessaire, infinie".

Le Chrétien. " Oüi sans doute, l'étenduë, celle que vous appercevez immédiatement et directement, l'étenduë intelligible est éternelle, nécessaire, infinie. Car c'est l'idée ou l'archetype de l'étenduë créée, que nous appercevons immédiatement: et cette idée est l'essence éternelle de Dieu même, entant que relative à l'étenduë matérielle, ou en tant que représentative de l'étenduë dont cet univers est composé". (Entretien, pp. 66-73, y 31 a 34 de edición).¹⁹⁷

Por tanto, de acuerdo al filósofo cristiano, a Dios compete necesariamente la creación del mundo, en tanto ello es inherente a su propia esencia (Volonté efficace). Motivo que el autor aprovisiona doctrinalmente sirviéndose de *Méditations chrétiennes*,¹⁹⁸ y que contrasta con la doctrina de Spinoza, como sigue:

"XVI. De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo, lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)".

"XVII. Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie" (Ética; Parte Primera, de Dios, Propositiones XVI y XVII; p. 63 a 67).

E incluso sobre dicha cuestión adyacente de la eficacia de Dios (implícita a su esencia), existe un pronunciamiento físico de relevancia, que justifica el

¹⁹⁷ Fragmento anteriormente citado, y que ahora cobra pleno sentido.

¹⁹⁸ *Méditations Chrétiennes (IX Méditations, De la puissance de Dieu; pp. 95-98).*

ocasionalismo defendido por el Padre oratoriano; esto es: Que la materia sería inmóvil si no fuese creada. Así se expresaba en 1683 al objeto de su justificación:

“ ... La force mouvante des corps ne consiste que dans l'efficace de la volonté de celui, qui leur donne l'être incessamment, et succesivement en differens lieux. La création et la conservation ne sont qu'une meme action. Les corps sont parce que Dieu veut qu'ils soient: ils continuent d'être parce que Dieu continuë de vouloir qu'ils soient ... Dieu en pourroit même les anéantir, le néant ne pouvant être l'objet d'une volonté positive de Dieu. ... Hors de Dieu, il n'y a point de puissance véritable, et que tout efficace, quelque petite qu'on la suppose, est quelque chose de divin et d'infini.” (*Méditations Chrétiennes IXe*, pp. 183-87, y 97-98).

El ocasionalismo justifica (y resuelve) de este modo la *toute-puissance efficace* de Dios, siendo un perfecto aliado de la idea física (y metafísica) expresada en el texto, y que identifica creación y conservación. Cuestión objeto de controversia, al citar a Spinoza:

“Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (*Ética, Parte Primera, De Dios; Proposición XVIII*; p.68).

En el contexto del spinozismo, cabe entonces la pregunta de si la *toute-puissance* a Dios atribuida es equiparable al hecho de ser éste causa de sí mismo (*causa sui*), al modo entendido por Spinoza:

“Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”. (*Ética; Parte Primera; De Dios; Definición I*; p. 43).

Desde luego, aparentemente sí; en tanto que causa eficiente de sí mismo. El ocasionalismo habría llegado al punto de justificar la “*puissance efficace*” y ésta es ya propiamente “*causa sui*”. Si bien ambas nociones de sustancia (malebranchiana y spinozista) implican un desarrollo de sus “eficiencias” bien distinto; la una es Voluntad libre atendida a un comportamiento auto-regulado (Malebranche); la otra actúa de modo necesario, conforme a razón, radicando en ello su independencia y libertad (Spinoza).

Obsérvese que la Definición I de la Parte Primera de *Ethica* (antes referida) supone ya lo que aquí se denomina el *presentismo* de la sustancia (Que el Ser es), en este caso, puesto de manifiesto en la identificación entre esencia y existencia, y sobre las que Spinoza incide en las subsiguientes Proposiciones XX y XXIV de la

Primera Parte o de Dios.¹⁹⁹

Así, pues:

“XX. *La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo*”.

“XXIV. *La esencia de las cosas producidas por Dios no implica su existencia*”.
(*Ética, Parte Primera, De Dios; Propositiones XX y XXIV; p. 69 a 74*).

Cabría pensar que la Proposición XXIV alude a la distinción malebranchiana entre *étendue intelligible* y *étendue matérielle*, salvado, en todo caso, el escollo de la eternidad.

Infinitud

Del mismo modo, la ya apuntada distinción entre *étendue intelligible* y *étendue matérielle* constituye la solución al problema de la *infinitud*, objeto de controversia entre el Padre Malebranche y los anticartesianos, mayormente cristianos. El *Entretien* de 1708 vincula dicha cuestión al controvertido problema cartesiano de la supuesta divisibilidad de la materia (extensión infinita). Cuestión que en la doctrina de Spinoza deriva en la afirmación del postulado de la indivisibilidad y unicidad de la sustancia, coincidente con Malebranche.

Nuevamente el Padre oratoriano utiliza los argumentos que lo retrotraen a la antigua polémica mantenida con Arnauld acerca de la noción de *étendue* aplicada a la sustancia divina, pues, según los postulados cristianos, la atribución de extensión a Dios supone su materialidad o corporalidad. De este modo, el *Entretien* y literatura vinculada retoman la controversia en relación a la definición de la esencia de Dios, y que pasa por dos cuestiones concomitantes que sirven a la propia definición: a) la supuesta divisibilidad de la sustancia infinita (infinito en todo género e infinito como conjunto de las naturalezas particulares) y b) la idea de realidad entendida como perfección. Ello le procura un intenso debate con los críticos de Trévoux (Jesuitas).

Habíamos visto que el planteamiento malebranchiano de la noción de *étendue intelligible* perseguía un doble cometido: 1/ salvaguardar la idea cristiana de la *creatio ex nihilo*, o producción a partir de la nada (contra Spinoza); idea que, como se ha referido, desconcierta al filósofo chino, representante de la concepción pagana del mundo.²⁰⁰ 2/ establecer la distinción entre aquella

¹⁹⁹ Además, consecuentemente a la definición I, el Axioma VII señala: *la esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia* (*Ética; Parte Primera, De Dios; p. 46 de la edición*).

²⁰⁰ En efecto; la noción de creación es completamente ajena al pensamiento pagano, que sustenta su

(infinita y eterna) y la *étendue matérielle* (creada y finita), de modo que la polémica cuestión del *infini* quedara recogida, comprendida, en la propia definición sustancial, sin menoscabo de su independencia respecto de la *étendue matérielle*, finita y creada.

Los artículos críticos CLIX y CLX se ocupan intensamente del asunto, remitiendo al lector del *Entretien* a su página decimoséptima, en que se localiza la cuestión de la plausible divisibilidad de la esencia divina, y lo que ello implica para la noción de perfección (realidad) en relación a la sustancia. La controversia parece también terminológica, entre *perfección*, *limitación* y *partes*.

Parafraseando la citada página, el Article CLX señala:

“ .. Le R. P. Malebranche avertit son Philosophe Chinois, de détourner son esprit de la considération d'un tel être, d'un être particulier, d'un être fini, comme si un tel être, un être particulier, dès-lors étoit un être fini. Il ajoute que Dieu renferme dans lui même d'une manière incompréhensible à tout esprit fini, toutes les perfections, tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres créés et possibles, il renferme en lui tout ce qu'il y a même de réalité ou de perfection dans la matière. Où est réduit un esprit, s'il est obligé de ne point penser à Dieu comme un tel être, et à un être particulier, à moins de le regarder comme un être fini; s'il est contraint de se dire que la perfection, la réalité de toutes choses est renfermé en Dieu?. On a donc tâché dans l'Extrait d'adoucir cette expression en lui faisant violence; et on a dit que le terme de réalité devoit s'entendre de perfection, et que toute la perfection des êtres créés et possibles est en Dieu éminemment: mais le texte en soi ne porte pas cette benigne interprétation, puisqu'au contraire il confond la signification des termes de réalité et de perfection. Dieu renferme en lui ce qu'il y a même de réalité ou de perfection dans la matière. L'Auteur de l'Extrait ... a cité la dix-septième page de l'Entretien, où il est dit, qu'elles ne sont que des limitations infiniment limitées, et non des parties de l'essence divine. Il prend encore cette dix-septième page en un bon sens, mais il reconnoit que les expressions n'y son pas de plus châtiées ni plus justes que dans la troisième, quand il y trouve Dieu est bien plutôt tout être: et le reste qui suit peut assez convenir avec l'idée de la totalité de l'Univers. ..”. (Article CLX, Première Réflexion; pp. 1985-1989, y 67-68 de edición).

Por otra parte, las referencias a la página 3 del *Entretien* son las siguientes: “... Dieu ... nous a déclaré par son Prophete, qu'il est celui qui est; c'est à dire, l'Etre qui renferme dans son essence tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans

concepción eterna del mundo en la animadversión intelectual que le infunde la consideración de la nada, entendida como ausencia completa de ser. Esta interpretación, de origen aristotélico (la naturaleza aborrece el vacío) constituye pieza clave de discusión científica de la época. Pascal es su oponente.

tous les êtres, l'Etre infini en tous sens, en un mot l'Etre ... Notre Dieu c'est l'Etre sans aucune restriction ou limitation ... Il renferme en lui ce qu'il y a même de réalité ou de perfection dans la matière ... Il n'y a point de néant. Nôtre dieu est tout ce qu'il est par-tout où il est, et il est par-tout". (Entretien; pp. 3-4, y 3-4 de edición).

Y en claro todo de reproche hacia el Padre Malebranche, por lo impropio de sus explicaciones como cristiano, se dice:

"Car si un Chrétien par la bonne éducation qu'il a reçûë, s'élève incontinent à penser au vraie Dieu, quand il entend dire par exemple, que c'est du Ciel qu'il faut attendre la paix, que pensera un Chinois Spinosiste, quand il entendra dire, que Dieu n'est point un être particulier, qu'il renferme en lui-même la réalité ou la perfection de toutes choses, et en un mot qu'il est tout?. ... Réalité, perfection ... Ce dangereux terme n'étoit pas encore échappé au P. Malebranche, quand il attira une terrible acussation de la part de Mr. Arnauld, d'admettre Dieu corporel ..." (Article CLX, Première Réflexion; pp. 1987-1989, y 68 de la edición).²⁰¹

La Seconde Réflexion del mismo Article CLX continúa en la línea de la Première, desautorizando la prueba por la idea de infinito, de la que finalmente llega a aducir que sus resultados desacreditan el supuesto cartesianismo del Padre Malebranche. ¿Cómo es esto?. Véase las líneas que lo expresan:

"L'Auteur de l'Extrait a marqué de la surprise d'une autre expression du R. P. M. Qui voulant fonder une démonstration de l'existence de Dieu sur l'idée de l'infini en tus genres, dit que la perception que nous en avons, est la plus legère de toutes et infniment legère. Sa surprise s'augmente encore, lorsqu'il dit dans les Avis page 16e. L'infini nous touche dans cette vie d'une perception très-legère, telle qu'il semble que quand on y pense, on en pense à rien. Car enfin un esprit touché si legerement d'une idée, et recevant una perception si legere, que c'est comme s'il ne pensoit à rien, et comme s'il ne pensoit pas, peut-il porter un jugement certain, ou tirer une conclusion assurée? ... Que si se former des notions claires et distinctes, est le fondement et l'assurance de la verité; il n'y a rien à se promettre d'une perception si legere, qu'elle ne fait pas plus d'impressions sur l'esprit, que si elle n'y étoit pas. Certainement Mr. Descartes a raisonné autrement que le P. M. quand voulant établir sur l'idée ou sur la notion innée que nous avons de Dieu, la démonstration de son existence il a eu soin d'observer que cette notion, lorsque nous nous y rendons attentifs, se fait sentir et percevoir à chacun de nous très-

²⁰¹ Parece que el autor de los artículos CLIX y CLX (de diciembre de 1708) es distinto al del primer artículo crítico (LXXXIX, de julio del mismo año). El párrafo denuncia ciertas expresiones del autor del *Entretien* proclives a interpretaciones dignas de reputados ateos (Diágoras de Melos, Teodoro de Cirene, Plinio el Viejo o Plotino). La expresión confusa parece tener su origen en la denunciada identificación entre realidad y perfección. Ello tiene un objetivo: invalidar la definición de Dios por la idea de infinito, contraria al sentimiento de los anticartesianos.

vivement (). Mais, dit le P. M. Quoique l'infini nous touche d'une perception très-legère, telle qu'il semble que quand on y pense on ne pense à rien; il est contre la raison de s'imaginer qu'il a moins de réalité que le fini ... Mais on est dans l'étonnement de trouver un Auteur, qui n'offre pour démonstration que son existence, qu'une perception la plus légère de toutes et infiniment legere ...” (Article CLX, Seconde Réflexion; pp. 1989-1993, y 69-70 de edición).²⁰²

Parece evidente que Malebranche había extremado la definición de sustancia cartesiana; en una doble dirección. De una parte, pretendiendo dotar de ineficacia la res cogitans cartesiana (alma o esprit); de otra, confirmando inequívocamente a la sustancia el atributo de la infinitud, lo que doblega definitivamente la dualidad sustancial afirmada por Descartes, comprometiendo de paso el modelo cristiano de la concepción de Dios, a cuya esencia aplica las características de extensión e infinitud.

Todo parece apuntar a una peculiar definición de sustancia como *étendue intelligible*, que conbra sentido merced a su distinción respecto a la denominada *étendue matérielle*. No obstante, si estos son los resultados, el recorrido del debate con el *philosophe chinois* es dilatado:

En esta línea, determinada definición malebranchiana de sustancia se hace explícita en boca del filósofo cristiano cuando señala:

Le Chrétien. “J'appelle une substance ce que nous pouvons appercevoir seul, sans penser á autre chose et modification de substance ou maniere d'être ce que nous ne pouvons pas appercevoir seul. Ainsi je dis que la matiere ou l'étendüe crée est une substance, parce que puis penser à de l'étendüe sans penser à autre chose; et je dis que les figures, que la rondeur par exemple, n'est qu'une modification de substance; parce que nous ne pouvons pas penser à la rondeur sans penser à l'étendüe, car la rondeur n'est que la étendüe même de telle façon. Or comme nous pouvons avoir de la joye, de la tristesse, du plaisir, de la douleur, sans penser à l'etendüe; comme nous pouvons appercevoir, juger, raisonner, craindre, esperer, hair, aimer, sans penser à l'étendüe, je veux dire sans appercevoir de l'étendüe ... Il est clair que nos perceptions ne sont pas des modifications de nôtre cerveau, qui n'est que de l'étendüe diversement configurée, mais uniquement de nôtre esprit, substance suele capable de penser. Il est vrai néanmoins que nous pensons presque toujours en conséquence de ce

²⁰² El autor del Article hace referencia a la Ve Méditation (*Méditations Métaphysiques*, de Descartes): *Les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principal est celle de Dieu ...*; suponiendo en todo caso que el modo en que el Padre Malebranche pretende el conocimiento de Dios (mediante *une perception si legere et infiniment legere*) además de ser absolutamente anticartesiano, es oscuro e incluso confuso; en definitiva, inaceptable. Se trata de la doctrina de la Visión en Dios, desacreditada en todo momento por los críticos de Trévoux.

que si passe dans nôtre cerveau, d'où on peut conclure, que nôtre esprit lui est uni, mais nullement que nôtre esprit et nôtre cerveau ne soient qu'une même et unique substance ..." (*Entretien*, pp. 20-25, y 12-13 de edición).

La referida definición parece suponer la sustancia como el conjunto de las naturalezas finitas, desplegada a su vez en una doble dimensión, al uso cartesiano: la materia (*étendue*) y el espíritu (*esprit*).

Sin embargo, desde las primeras líneas del tratado, el discípulo díscolo de Descartes busca complicar el argumento, pretendiendo hallar en la definición de sustancia su equivalente al *infinito*; cuestión que en un principio parece incompatible con la expresada definición; pues lo finito, por lógica, no parece sea identificable a lo infinito. La cuestión radica entonces en si puede ser compatible; y en ello precisamente va a consistir el meollo de la controversia que aquí se refiere.

La mencionada cuestión se apunta ya al inicio del *Entretien*, en relación al problema planteado en los círculos anticartesianos en torno a la realidad del *infinito*. En este asunto, el filósofo cristiano se pronunciaba de esta suerte. Después de una larga disquisición, creyendo haber convencido a su adversario dialéctico, señala:

Le Chétien. " ... Croyez vous encore que penser à l'infini, c'est ne penser à rien, c'est ne rien appercevoir ?". (*Entretien*; pp. 16-18 y p.10 de la edición).

De esta manera el debate conduce a la aludida página decimoséptima del *Entretien*, donde se refiere dicha controversia, en los siguientes términos:

Le Chinois. " Je suis bien convaincu que quand je pense à l'infini, je suis très-éloigné de penser à rien. Mais alors je ne pense point à un tel être, à un être particulier et déterminé. Or le Dieu que vous adorez n'est-ce pas un tel être, un être particulier?". (*Entretien*; pp. 16-18, y 10 de la edición).

A modo de respuesta, el *philosophe chrétien* ofrece una nueva definición de sustancia, que compromete la inicialmente expresada; allí se refiere:

Le Chétien. "Le Dieu que nous adorons n'est point un tel être en ce sens, que son essence soit bornée; il est bien plutôt tout être. Mais il est un tel Être en ce sens, qu'il est le seul être qui renferme dans la simplicité de son essence, tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, qui ne sont que des participations (je ne dis pas des parties) infiniment limités, que des imitations infiniment imparfaites de son essence. Car c'est une propriété de l'Être infini d'être un, et en

*un sens toutes choses: c'est-à-dire parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalitez, de perfections, et imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manieres par differens êtres". C'est ce que tout esprit fini ne sçauroit clairement comprendre: mais c'est ... (ibídem).*²⁰³

A lo que el filósofo chino replica:

Le Chinois. " Nous trouvons dans le Ly bien des choses que nous ne pouvons comprendre, entr'autre l'alliance de sa simplicité avec sa multiplicité ...". (Entretien; pp. 16-20 y 10-11 de la edición).

En este punto, se aprecia una doble vertiente en la apreciación de la definición de sustancia establecida por el filósofo cristiano: de una parte, se habla de la sustancia como aquella concebida en tanto que totalidad del Ser; de otra, en tanto que conjunto de las naturalezas finitas; diatriba que el filósofo chino expresaba en la referida dualidad entre simplicidad y multiplicidad.

Como se verá, el sostenimiento de dicha tesis por parte del filósofo cristiano es de vital importancia, pues supone la afirmación de una doble naturaleza sustancial: material y genérica. Que dicha diferencia no suponga divergencia en su esencia, sería el ideal del argumento del filósofo cristiano, que persigue el acomodo de una noción genérica (a la postre, el *infinito*) en una noción de carácter ontológico. Incluso supondría una interpretación versátil del concepto de sustancia. De aquí las acusaciones de concomitancia con la doctrina de Spinoza.²⁰⁴

En efecto, este supuesto persigue la afirmación de la realidad del *infinito*, objeto de debate desde el inicio del tratado.

Le Chrétien: "Mais si vôtre esprit, vôtre propre substance ne renferme point assez de réalité pour y découvrir l'infini en étendue, un tel infini, un infini particulier; comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'être, l'Etre infiniment parfait, en un mot l'Etre. Je pourrais vous demander comment la matiere subtilisée tant qu'il

²⁰³ " ... Je ne dis pas des parties ...", frase que le coloca en posición comprometida respecto a su asimilación a Spinoza. El editor lo observa en nota al pie.

²⁰⁴ Véanse las Definiciones II; III y VI de *Ética: Parte Primera; De Dios*) Se llama *finita* en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo. III) Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa. VI) Por Dios entiendo un ser *absolutamente infinito*, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Explicación: digo *absolutamente infinito*, y no en su género, pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna (*Ética*, pp. 44-45).

vous plaira, peut représenter ce qu'elle n'est pas? Comment des organes particuliers et sujets au changement, peuvent ou voir, ou se représenter des vérités et des lois éternelles, immuables, et communes à tous les hommes; car vos opinions me paroissent des paradoxes insoutenables ?". (Entretien, 7-9 y 6 de la edición).

Le Chinois: "Vôtre raisonnement paroît juste, mais il n'est pas solide, car il est contraire à l'expérience. Ne sçavez-vous pas qu'un petit tableau peut nous représenter de grandes campagnes, un grand et magnifique Palais. Il n'est donc pas nécessaire que ce qui représente, contienne en soi toute la réalité qu'il représente". (Ibidem).

Insiste el filósofo cristiano acerca de la realidad del infinito:

Le Chrétien. "... Il est donc évident que dans une portion de matiere finie ou dans un sprit fini, on ne peut y trouver assez de réalite pour y voir l'infini. Faites attention a ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est elle pas infinie? . Celle que vous avez des cieux est bien vaste: mais ne sentez vous pas en vous même, que l'idée de l'espace la surpasse infiniment?. Ne vous répond-elle pas, cette idée, que quelque mouvement que vous donniez à vôtre esprit pour la parcourir, vous ne l'épuiserez jamais, parce qu'en effet elle n'a point de bornes. Mais si vôtre esprit, vôtre propre substance ne renferme point assez de réalitez pour y découvrir l'infini en étenduë, un tel infini, un infini particulier; comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'être, l'Être infiniment parfait, en un mot l'Être." (Entretien; pp. 7-9, y 6 de edición).

Alusiones a elementos de física y cosmología (l'espace, les cieux) que delatan en el filósofo cristiano a un pensador al que las cuestiones científicas no parecen resultarle ajenas. Y en esta tónica, continúa:

Le Chrétien. "... L'idée de l'infini en étenduë, renferme donc plus de réalité que celle des cieux, et l'idée de l'infini en tous genres d'êtres, celle qui répond à cet mot l'Être, l'Etre infiniment parfait en contient encore infiniment davantage, quoique la perception dont cette idée nous touche soit la plus légère de toutes ..." (Entretien; pp. 11-14, y 8 de edición).

Unicidad

Prosiguiendo en torno al problema de la plausible divisibilidad del infinito (extensión infinita), el filósofo cristiano pregunta:

Le Chrétien. " ... Est-ce que vous-même vous croïez que vôtre Ly, vôtre

souveraine sagesse, regle, verité, soit un composé de plusieurs réalitez différentes ..." (Entretien; 16-20, y 10-11 de edición).

A estas disquisiciones, el filósofo chino responde aportando un elemento de peso metafísico, al postular como sigue:

Le Chinois. " Nous trouvons dans le Ly bien des choses que nous ne pouvons comprendre ... Mais nous sommes certains qu'il y a une sagesse, et une regle souveraine qui nous éclaire, et qui regle tout. Vous mettez apparemment en vôtre Dieu cette sagesse, et nous croyons qu'elle subsiste dans la matiere: elle existe certainement la matiere: mais jusqu'à present nous n'avons point été convaincus de l'existence de vôtre Dieu". (ibídem).

El valor de esta peculiar tesis aportada por el filósofo chino es muy relevante, pues colabora de forma decisiva a la elaboración de una definición de sustancia en oposición a los postulados del filósofo cristiano. Esto es; si la sagesse no se diferencia ya de la *matiere*, nos situamos en presencia del postulado de la unicidad de la sustancia, argumento de vital importancia en la presumible concesión a Spinoza, al destronar definitivamente la dualidad sustancial cartesiana, que separaba esencialmente a Dios de las criaturas.

"De aquí se sigue muy claramente: primero, que Dios es único, esto es (por la Definición VI), que en la naturaleza no hay sino una sola substancia, y que ésta es absolutamente infinita, como ya indicamos en el Escolio de la Proposición X". (Corolario I de la Proposición XIV; Ética, p. 58).

Del postulado de la infinitud, y de la imposibilidad de divisibilidad de la sustancia, se deriva por tanto su unicidad. En esto los cartesianos Malebranche y Spinoza están de acuerdo: la distinción malebranchiana entre *étendue intelligible* y *étendue matérielle* no implica separación esencial de la sustancia.²⁰⁵

Realidad

Otra de las vertientes dialécticas de la idea de *infinito* consiste en la cuestión del significado de la perfección en lo tocante al Ser infinitamente perfecto: esto es, el clásico problema, implícito al argumento ontológico, de si la perfección implica realidad.

En la *Definición VI* de la *Parte Segunda*, Spinoza señala:

²⁰⁵ La cuestión de la plausible divisibilidad de la sustancia alude a la cuestión física de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño.

“Por realidad entiendo lo mismo que por perfección” (Ética, Parte Segunda; De la naturaleza y origen del alma; p. 101 de la edición)

Dicha afirmación justifica la atención de los críticos de Trévoux, suscitando las sospechas en torno al Padre Malebranche de connivencia con el cartesianismo y Spinoza (la polémica demostración por la idea de infinito, ya referida). En este sentido, probablemente la idea de *étendue matérielle*, creada y finita, constituya el mayor argumento a favor de la profesión de fe cristiana del Padre Malebranche; el motivo que con mayor claridad le desvincule de su interesada asimilación, por parte de los críticos, a Spinoza. No obstante, cabe preguntarse ¿Qué significa el término o atribución de *realidad*, en lo tocante al Ser infinitamente perfecto, desprendido, o demostrado, a partir de su sola esencia o naturaleza?

En esto, la réplica del filósofo chino da oportunidad al filósofo cristiano de avanzar una demostración de la existencia de Dios a partir de los argumentos de los que gustan escépticos y heterodoxos; en este caso, la denominada prueba por los efectos. Cuestión que tiene su sentido, como se verá.

En todo caso, como se ha referido anteriormente, la cuestión no es si Dios o la sustancia existe, sino cuál es su esencia. Este es el foco del debate en torno a Spinoza y que el autor del *Entretien* sostiene con los críticos de Trévoux; y aporta sentido a la tesis sostenida en el presente estudio, o del *presentismo* de la sustancia. Por otra parte, en lo tocante a Spinoza, éste coincide con Malebranche en la prioridad de la prueba por la idea de infinito; sin atender a la necesidad de la prueba por los efectos.

No obstante, ésta es de enorme oportunidad y relevancia, pues da ocasión al planteamiento de la idea de *monde créé par Dieu* (y que lleva aparejada la noción de *étendue crée*). Con ella, Malebranche se reivindica:

Le Chrétien. “Je vous en donnerai tant qu'il vous plaira. Car il n'y a rien de visible dans le monde que Dieu a créé, d'où on ne puisse s'élever à la connoissance du Créateur, pourvû qu'on raisonne juste. Et certainement je vous convaincray de son existence, pourvû que vous observiez cette condition, prenez-y-garde, de me suivre, et de ne me rien répliquer que vous ne le conceviez distinctement”. (*Entretien*; pp. 18-20, y 11 de edición).

En este sentido, el filósofo cristiano se conduce con notable habilidad hacia las posiciones de su adversario dialéctico, pues pretende derivar una definición de sustancia partiendo de la noción de *monde crée*; esto es, sirviéndose del argumento cosmológico, que supone mayormente sensible al universo doctrinal

de escépticos y heterodoxos, y en cuyo trayecto superpone la definición de alma (*esprit*) desembarazada ya de la de materia, asestando de este modo un golpe certero al argumentario del filósofo chino, quien con anterioridad habría identificado aquel con la materia (“...la sagesse ... qu'elle subsiste dans la matiere...”). En esto, el filósofo cristiano se muestra plenamente cartesiano, afirmando, parece que interesadamente, la dualidad sustancial.

Así lo ratifica la definición de sustancia aparecida al inicio del texto (anteriormente apuntada), y que ahora se recupera:

Le Chrétien. “*J'appelle une substance ce que nous pouvons appercevoir seul, sans penser à autre chose, et modification de substance ou manière d'être ce que nous ne pouvons pas appercevoir seul. Ainsi je dis que la matiere ou l'étenduë crée est une substance, parce que je puis penser à de l'étenduë, sans penser à autre chose; et je dis que les figures, que la rondeur par exemple, n'est qu'une modification de substance, parce que nous ne pouvons pas penser à la rondeur sans penser à l'étenduë, car la rondeur n'est que l'étenduë même de telle façon. Or comme nous pouvons avoir de la joye, de la tristesse, du plaisir, de la douleur, sans penser à l'étendue; comme nous pouvons appercevoir, juger, raisonner, craindre, esperer, hair, aimer, sans penser à l'etenduë, je veux dire sans appercevoir de l'étenduë, non dans les objets de nos perceptions, objets qui peuvent avoir de l'etenduë, mais dans les perceptions mêmes de ces objets. Il est clair que nos perceptions ne sont pas des modifications de nôtre cerveau, qui n'est que de l'étenduë diversement configurée, mais uniquement de nôtre esprit, substance seule capable de penser ...*”. (Entretien; pp.20-25, y 12-13 de edición).

El filósofo chino contraataca, postulando las percepciones como modificaciones de la materia, argumento que pretende desbaratar la dualidad sustancial materia-espíritu afirmada por el filósofo cristiano, en la búsqueda de una homogeneidad ontológica esencial de la sustancia. De paso, ello implicaría la negación del alma (*esprit*) como entidad distinta de la materia.

Le Chinois. “*J'avoüe que je ne le conçois pas clairement. Mais il faut bien que cela soit ainsi, et que nos perceptions ne soient que des modifications de la matiere. Car par exemple, dès qu'une épine nous pique le doigt, nous sentons de la douleur, et nous la sentons dans le doigt piqué; marque certaine que la douleur n'est que la piquûre, et que la douleur n'est que dans le doigt.*” (Entretien; pp. 23-25, y p. 13 de edición).

La réplica del filósofo cristiano incide en la diferencia entre percepción y materia, acusando la supuesta identificación esencial de que habla el filósofo chino a la ausencia de conocimiento acerca de las leyes generales de la unión

del alma y el cuerpo que el Creador ha establecido en la naturaleza (a la postre, la doctrina del ocasionalismo), y terminando por definir el alma como la sustancia capaz de sentir (“...nôtre ame, c'est-à-dire, cette substance de l'homme capable de sentir ...”).

Le Chinois. “Hé bien. Que la matiere soit ou ne soit pas capable de penser, on vous répondra que ce qui est en nous capable de penser, que nôtre ame sera la vrai cause de toutes ces perceptions différentes que nous avons des objets, lorsque nous ouvrons les yeux au milieu d'une campagne ...” (Entretien; pp. 25-27, y p.14 de edición).

En lo que parece un ejercicio de concesión dialéctica, el filósofo chino pretende situar hábilmente el origen de las percepciones en el alma, si bien atribuye a éste una naturaleza homogénea a la materia. Con ello desautoriza la dualidad sustancial que postula su adversario, el filósofo cristiano, además de incidir sobre una cuestión fundamental y decisiva desde el punto de vista de su posición doctrinal: la existencia de una materia que piensa.

El postulado es de tal relevancia, que el filósofo cristiano desatiende o aparta la tesis de la dualidad sustancial hasta el momento contemplada, y se aplica a defenderse, trasladando la disputa hacia la demostración de la pasividad del alma y la consiguiente afirmación de la sustancia infinita como origen de toda causalidad; argumentos de enorme peso en la fundamentación del universo ocasionalista que aquel defiende, y que destronaran el dualismo sustancial cartesiano sin menoscabo para el lugar ontológico de las criaturas.

De este modo pareciera que el *philosophe chrétien* se desembaraza progresivamente de sus formas cartesianas más ortodoxas, hasta considerar otras formas de explicar la realidad o sustancia. Es, desde luego, una progresión dialéctica deliberada, que persigue un objetivo concreto: la argumentación en favor del ocasionalismo implica a la defensa del ontologismo, y éste a su vez, autentifica la realidad del *infinito*.

Le Chrétien. “...Nous avons sentiment interieur que toutes nos perceptions des objets se sont en nous sans nous, et même malgré nous, lorsque nos yeux sont ouverts et nous les regardons... Si je me proméne d'Occident en Orient en regardant la lune, je vois qu'elle avance du même côté que moi; et je sçai cependant qu'elle se va coucher à l'Occident ...; et tout cela indépendamment de la connoissance des raisons sur lesquelles sont réglées les perceptions que nous avons de tous ces objets; car bien des gens qui apperçoivent les objets mieux que ceux qui sçavent l'Optique, ne le sçavent pas, ces raisons. Il est donc évident que ce n'est point l'ame qui se donne cette varieté de perceptions qu'elle a des

objets, dès qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne" (Entretien; pp. 25-29, y 14-15 de edición).

A lo que el filósofo chino responde que es Ly, su Dios, el objeto de dicha descripción. A resueltas de lo cual el filósofo cristiano retoma la palabra para abundar en la explicación del universo ocasionalista, principal argumento que posibilita la perseguida identificación entre causalidad y sustancia (entiéndase sustancia infinita). A ello dedica el siguiente discurso:

Le Chrétien. "Oui sans doute, si par le Ly vous entendez un Etre infiniment puissant. Intelligent, agissant toujours d'une maniere uniforme, en un mot l'Etre infiniment parfait. Remarquez sur-tout deux choses. La première, qu'il est nécessaire que la cause de toutes les perceptions que nous avons des objets, doit sçavoir parfaitement la Géometrie et l'Optique, comment les yeux et les membres du corps de tous les hommes sont composez, et les divers changemens qui s'y passent à chaque instant, j'entends du moins ceux sur lesquels il est nécessaire de regler nos perceptions. 2º. Que cette cause raisonne si juste et si promptement, qu'on voit bien qu'elle est infiniment intelligent, qualité que vous refusez au Ly, et qu'elle découvre de simple vuë les conséquences les plus éloignées des principes, selon lesquels elle agit sans cesse dans tous les hommes et en un instant." (Entretien; pp. 27-29, y 15 de edición).

Después de una disquisición científica de cierta extensión acerca de geometría y óptica, que revela la instrucción científica del *philosophe chrétien*, éste continúa la explicación del modelo ocasionalista en los mismos términos:

Le Chrétien: " ... Quand il dépendroit de moi de former en moi les perceptions des objets, je ne pourrais jamais appercevoir la distance, la figure, la situation et le mouvement d'aucun corps. Donc il est nécessaire que la cause de toutes les perceptions que j'ai, lorsque j'ouvre les yeux au milieu d'une campagne, sçache exactement tout cela, puisque toutes nos perceptions ne sont réglés que par-là. Ainsi la regle invariable de nos perceptions, est une Géometrie ou Optique parfaite: et leur cause occasionnelle ou naturelle est uniquement ce qui se passe dans nos yeux, et dans la situation et le mouvement de nôtre corps. Car par exemple, si je suis transporté d'un mouvement si uniforme, comme on l'est quelquefois dans un batteau, que je ne sens point ce mouvement, le rivage me paroîtra se mouvoir. De même si je regarde un objet au travers d'un verre convexe ou concave, qui augmente ou diminue l'image qui s'en trace dans l'oeil, je le verrai toujours ou plus grand ou plus petit qu'il n'est: et quoique je sçache d'ailleurs la grandeur de cet objet, je n'en aurai jamais de perception sensible, que proportionnée à l'image qui s'en forme dans les yeux. C'est que le Dieu que nous adorons, le Créateur de nos ames et de nos corps, pour unir ensemble ces deux

substances, dont l'homme est composé, s'est fait une loi générale de nous donner à chaque instant toutes les perceptions des objets sensibles que nous devrions nous donner à nous mêmes ... En effet, Dieu nous ayant faits pour nous occuper de lui, et de nos devoirs envers lui, il a voulu nous apprendre sans application de nôtre part, par la voie courte et sûre des sensations, tout ce qui nous est nécessaire pour la conservation de la vie". (Entretien, pp. 32-36, y p. 17-1 de edición).

En efecto, establecida la identidad causa-sustancia por vía del ocasionalismo, la afirmación de la realidad del *infinito* quedaría igualmente asegurada, esta vez a partir de la prueba cosmológica. Lo cual no significa que su oponente dialéctico se dé por vencido. El siguiente párrafo es decisivo a estos efectos; en él se considera *le Dieu créateur* (al que se le supone la *infinitud*) un Dios imaginario; amén de referir la cuestión de la idolatría como forma de la religión del pueblo; puntos ambos esenciales en el combate con los críticos de Trévoux.

Le Chinois. " Il me paroît que vôtre doctrine ressemble fort à celle de nôtre secte, et que le Ly et le Dieu que vous honorez, ont entr'eux assez de rapport. Le peuple de ce païs est idolâtre. Il invoque la pierre et le bois, ou certains Dieux particuliers qu'ils se sont imaginez être en état de les secourir. Je croyois aussi que ce Seigneur du ciel que vous nommez vôtre Dieu, étoit de même espece, plus excellent et plus puissant que celui du peuple: mais toujours un Dieu imaginaire ..." (Entretien; pp. 34-36, y 18 de edición).²⁰⁶

En lo tocante a los textos críticos, los puntos segundo y tercero del Article CLIX se hacen eco del problema de la supuesta realidad del *infinito* (afirmada por el autor del *Entretien*) con la pretensión de orientar la discusión hacia el igualmente debatido problema de los *nombres de Dios* (idolatría, en sentido general); así se expresa el crítico:

"2º. Il est dit que Dieu dans l'Entretien pag. 3, qu'il renferme en lui-même d'une maniere incompréhensible à tout esprit fini, toutes les perfections, tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres créés et possibles. Si dans le Journal en transcrivant ce texte on n'avoit pas omis ces paroles toutes les perfections, il n'auroit pas été besoin d'avertir, qu'il y a lieu d'inferer que le mot réalité est là mis pour celui de perfection. Car il y auroit non seulement lieu de l'inferer, mais

²⁰⁶ *Le Chinois* considera el *infinito* una ficción; ello refiere la crítica de la Compañía de Jesús al autor del *Entretien*, plasmada en los referidos artículos críticos; además, en lo tocante a la idolatría como forma de religión del pueblo, la referencia parece dirigirse hacia el denominado *affaire des rites*, asunto que parece el detonante de la confección del *Entretien*, y que igualmente concita la polémica entre Malebranche y la Compañía; en el trasfondo se aprecia la crítica del *Tractatus* de Spinoza al papel de la religión, lo que confirma un supuesto del editor: que la doctrina del pensador holandés constituye el pretexto filosófico de fondo que alimenta la querrela.

necessité de le croire”.

3°. *Le Pere Malebranche déclare, qu'il ne voit pas pourquoi, de ce qu'il a dit, que le Dieu des Chrétiens est celui qui est, et l'Etre infini, l'Auteur de l'Extrait a conclut, que les Missionnaires de la Chine doivent renoncer au terme de Tienchu, Seigneur du Ciel ...*” (Article CLIX; pp. 1978-81, y 64 de edición). ²⁰⁷

Los puntos siguientes del Article CLX inciden en la problemática del infinito, esencial al debate del *Entretien*.

En este sentido, la crítica de la doctrina de la *Visión en Dios*, argumentada en la identificación entre idea y percepción, resulta decisiva al objeto de considerar el problema de la supuesta realidad del infinito. En esto, el punto cuarto del referido Article señala como sigue:

“4°. *Du côté de Dieu. Le Père Malebranche après avoir distinguée l'essence de Dieu, et en tant qu'essence, et en tant que représentative, dit que Dieu touche nos esprits par son essence en tant que représentative seulement, et que en ce sens il se rend l'objet immediat et formel de toutes nos connoissances. Mais en cela il y a une contradiction manifeste. Car il est évident que l'essence de Dieu ne sçauroit être formellement representative de ce qu'elle ne contient pas formellement: or l'essence de Dieu certainement ne contient pas formellement l'étenduë, les figures, les choses créées: penser autrement, ce seroit le pur Spinozisme détesté par le P. Malebranche: donc elle ne seroit être formellement représentative de l'étenduë, des figures, et des choses créées, ni se rendre l'objet formel et immediat de nos connoissances ... et qui pis est, c'est s'exposer à toute la force de l'accusation de Mr. Arnauld ...*” (Article CLX; pp. 1995-98, y 72-73 de edición).

A partir de la negación de la doctrina de la *Visión en Dios*, que consideran afín al spinozismo, ambos artículos niegan la vinculación establecida por el autor del *Entretien* (del que refieren su nombre explícitamente) entre *infinitud* y realidad.

La *Sixième Reflexion* del referido Article CLX constituye un claro ejemplo de pretensión de desautorización del Padre Malebranche a propósito de la polémica mantenida con Arnauld, además de reivindicación de la Compañía en su labor misionera; en los siguientes términos:

“*On se souvient que le P. Malebranche interrogé par M. Arnauld, pourquoi sur le chapitre de la Providence il parloit un langage si éloigné de celui des Saints Peres?. Il repondit que les Saints Pères n'étoient point Cartésiens, et qu'ils se*

²⁰⁷ Aquí se alude al problema de los nombres de Dios, implícito a la cuestión de su definición.

servoiert de raisons communes; que pour lui il parle en Cartésien à des Cartésiens. Sans s'arrêter à lui dire, qu'il se met par tout aussi loin de Mr. Descartes que des Saints Peres; on lui demandera, s'il pense avoir à faire à un Cartésien dans la Personne de son Philosophe Chinois défenseur du Ly?. Qu'à la bonne heure les Chinois soient Cartésiens; ils mépriseront le Ly, ils renonceront à l'Athéïsme, ils reconnoîtront l'existence de Dieu: et ils ne sçauroient devoir ce grand bien qu'aux Jesuites, qui seuls sont porté la Science dans l'Empire de la Chine, comme ils y ont les premiers porté l' Evangile ...". (Article CLX; pp. 2002-04, y 75-76 de edición).

B. Creación e infinitud: la sustancia y el problema de su definición

De este modo, desde el inicio de la diatriba expresada en el *Entretien*, el filósofo cristiano de principios del siglo XVIII, presumiblemente cartesiano, habla de Dios como del Ser infinito en todos los sentidos, atributo que aquel le supone en todo momento y cuya definición viene dada desde un principio. Infinito entendido en una doble acepción: infinito como ausencia de limitación o delimitación (indivisibilidad), e infinito como ausencia de imperfección (realidad). Por tanto, infinito ilimitado y perfecto.

Respecto a su naturaleza infinita, el cristiano se apresta a su argumentación, en una doble dirección: primero, que el infinito carece de límites; segundo, que el infinito carece de imperfección.

El paso dado por Malebranche en la consideración de infinito (*infini*) a extensión inteligible (*étendue intelligible*) es debido a su controversia con Arnauld, jansenista y hermano en la fe agustiniana, así como al firme propósito del Padre oratoriano de desvincularse de la doctrina de Spinoza en lo relativo a la definición de sustancia.

Parece probable que el objetivo primordial del *Entretien* de 1708 (un texto tardío en este sentido) consista para su autor en la reafirmación de la definición de sustancia, depurada de toda posible y pretendida asimilación al spinozismo.

Y Malebranche parece consecuente cuando establece tres apoyaturas fundamentales a la pretendida definición de sustancia; estas son: la doctrina del *ontologismo*, y las ideas de *infinitud* y *creación*, persiguiendo establecer entre dichos elementos heterogeneos su oportuno ensamblaje.

El *ontologismo* como doctrina metafísica supone de suyo la inmediatez y preeminencia existencial (y por ende, cognoscitiva) en relación a la causa primera.

En el contexto del cartesianismo, el *ontologismo* compromete de modo casi necesario el atributo de su *infinitud*, (si antes bien, no se constituye en su soporte metafísico), en la medida en que sin éste la causa primera quedaría desprovista de la preeminencia que le caracteriza, lo que rozaría su reducción al absurdo ontológico.

Por otra parte, en la medida en que existe el mundo, éste se supone el efecto o producto (*creación*) de un Hacedor o Creador, atribuible a la causa primera; razonamiento que constituye precisamente la base del argumento cosmológico.

Curiosamente, del *ontologismo* a la *infinitud* confluyen los cimientos del antiguo argumento ontológico, adoptado al argumentario cartesiano; en cuanto a la noción de *creación*, en su concurso puede alegarse consecuencia de la prueba cosmológica (también denominada, por los efectos).

El antiguo argumento ontológico (presente en *Ética y Recherche de la Verité*) viene a confirmarse probablemente en el contexto del cartesianismo, a medida que se desarrolla la idea de *infinitud*. Aparece de nuevo la apologética cristiana, parte de ella en alianza con el cartesianismo (Malebranche), procurando una efectiva vinculación entre las ideas de *creación*, *infinitud* y *ontologismo*, en un laborioso intento de definitiva conciliación entre los postulados de la fe y los ulteriores desarrollos del cartesianismo.

En efecto, la rehabilitación de una apologética al margen del Jansenismo, y que persigue la definitiva conciliación entre el cartesianismo y los principios del dogma, y a la que el movimiento rigorista de Jansenius había renunciado, esa, y no otra, es la pretensión de Malebranche en relación al problema planteado por el escepticismo. No hay, por tanto, sustancia al margen de la duda connatural al cartesianismo si aquella no es en sí misma idéntica a Dios. Otra cosa será la definición de sus atributos, como se ha demostrado, terreno rayano en la controversia.

Eliminado el universo cartesiano de la dualidad sustancial, el *ocasionalismo* se constituye en el oportuno mecanismo utilizado por la causa primera esencial para la atribución de actividad a sus criaturas. Paralelamente, el *ontologismo* se establece como la doctrina que describe la primordialidad de la causa primera, en sentido ontológico y por ende cognoscitivo.

La causa primera esencial, en su *extensión* e *infinitud* cartesianas, es igualmente causa Creadora; lo que evita la temida identificación con la doctrina

de Spinoza.

CAPÍTULO TERCERO. EL ONTOLOGISMO. EL SER EN PENUMBRA

Si los capítulos precedentes (Primero y Segundo) están dedicados a la crítica metafísica de los denominados errores del paganismo, el presente capítulo refiere la crítica cognoscitiva del paganismo, así como del idealismo cartesiano, a los que Malebranche opone un modelo cognoscitivo heterodoxo, el *ontologismo*, radicado en el conocimiento de la debilidad y falibilidad de la razón, y que otorga la preeminencia que le es propia a la causa esencial.

En efecto, a la crítica del mecanicismo y spinozismo, referida en los capítulos precedentes, se suma ahora la crítica de los modelos cognoscitivos de sus predecesores; básicamente, sensismo e idealismo. Ello habrá de determinar la peculiaridad doctrinal del autor del *Entretien* de 1708, que utiliza las posiciones críticas respecto a escépticos e idealistas para ofrecer como solución un modelo cognoscitivo antiguo y heterodoxo, desde el que se apresta a combatir el escepticismo una vez el modelo precedente, cartesiano, se ha revelado como insuficiente.

Inicialmente, la crítica del sensismo y el idealismo supone en Malebranche la salvaguarda del *fideísmo*, postura religiosa desde la que va a propiciarse la consideración del referido *ontologismo* como modelo gnoseológico pertinente.²⁰⁸

Por otra parte, la consideración del ontologismo permite establecer de modo incuestionable a Dios como fuente y criterio exclusivo de autenticidad del conocer, lo que permite al Padre Malebranche afrontar el controvertido problema, crucial en la época, de su conocimiento como cuestión propiamente irrelevante, máxime cuando semejante explicación cognoscitiva pasa por la compleja diatriba en torno a su presumible naturaleza infinita. No obstante, el camino, sembrado por la deriva escéptica del cartesianismo, habrá de ser complejo.

De modo que el autor del *Entretien* de 1708 se apresta a combatir el

²⁰⁸ La ineficacia demostrada por el idealismo para la contención del escepticismo, en particular el spinozismo, obliga al cristiano cartesiano Malebranche a buscar una solución de emergencia ante la imparable deriva escéptica. La filiación fideísta de su sentimiento religioso, probablemente juegue un doble y relevante papel: de una parte, le mantiene en el espíritu de su Maestro en filosofía, al que probablemente pretenda sustituir como figura de contención de las tendencias escépticas; de otra, le permite un inteligente y estratégico alejamiento de una razón rigorista, de difícil acomodo a los principios del dogma, aprovechando de esta manera para desvincularse de Spinoza, a cuya doctrina se le asimila deliberadamente en el entorno de la Iglesia desde prácticamente los inicios de su andadura filosófica.

escepticismo con viejas armas dialécticas (*fideísmo* y *ontologismo*), ancladas al tronco común de la apologética cristiana, y a las que el autor imprime renovado carácter.²⁰⁹

Paradójicamente, la defensa del *ontologismo*, concebida como atajo del escepticismo, abre la brecha de la disputa con sus hermanos en la fe (jesuitas y Arnauld, principalmente), que entienden el antiguo modelo cognoscitivo concomitante con la defensa de la polémica noción de *infinito*, y las consiguientes consecuencias gnoseológicas y metafísicas que de ello se derivan.

Situación que, por otra parte, habrá de determinar importantes consecuencias de orden interpretativo: 1º. La apreciación entre los contendientes dialécticos de distintos modelos de conocimiento del Ser Supremo, y que habrán de proyectar la posición de Malebranche al extremo de la crítica del escepticismo y el libertinaje entre las propias filas cristianas. 2º. A su vez, ello habrá de determinar la singular identificación por parte de Malebranche entre escepticismo y heterodoxia, del que las páginas del tratado y literatura adyacente constituyen su testigo.

A. Acerca de las teorías de la visión directa de los cuerpos y la solución idealista: crítica de las corrientes sensistas y del Idealismo. *Fideísmo* y *Visión en Dios*

En Malebranche, la crítica del idealismo se superpone a la crítica del sensismo, de base. Aquella presupone la refutación de las teorías de la visión directa de los cuerpos, descritas ya en 1675 en *Recherche de la Verité*, y propias de los filósofos antiguos hasta su asunción por parte del pirronismo moderno.

En el *Article CLIX* de *Mémoires de Trévoux* se refieren las consecuencias apuntadas por el autor del *Entretien* a raíz de la, para él, errónea identificación entre percepciones e ideas: la introducción del pirronismo; la anulación de la verdad; y la reversión de la moral. Así se refiere:

“*Cependant ne mettre point de distinction entre l'idée et la perception, comme le Journaliste n'en met point, c'est introduire le Pyrrhonisme, annéantir la Verité, renverser la Moral: Hobbes et Locke n'ont rien dit de plus mauvais. Un nouveau sujet de plainte se presente ici contre le même Auteur, de cet qu'il a dit*

²⁰⁹ El mismo objetivo de combatir el escepticismo habría llevado a San Agustín a escribir *Contra Académicos*. Y en la intención de ubicar el sentimiento fideísta del autor del *Entretien*, Vernière, en *Spinoza et la pensée philosophique en France avant la Révolution (Chapitre III, La pénétration du spinozisme en France)* afirma cómo el Padre Malebranche simboliza y recupera a un tiempo la crítica desarrollada por su maestro, Descartes, contra el escepticismo de Montaigne y Charron (pirronismo), y a cuya figura pretendiera tomar el relevo en la mencionada tarea crítica.

d'un ton railleur, qu'il n'est point initié à ces mysteres d'idées distinguées de la connaissance ..." (pp. 1983-85, y 66 de la edición)²¹⁰

No obstante, las apreciaciones del crítico son coherentes; pues expresan claramente la opinión del Padre Malebranche al respecto, como se refleja directamente en el tratado acerca de la diferencia entre idea y percepción:

"Le Chrétien. ... Il est clair que nos perceptions ne sont pas des modifications de nôtre cerveau, qui n'est que de l'étenduë diversement configurée, mais uniquement de nôtre esprit, substance seule capable de penser ... Que nôtre esprit lui est uni, mais nullement que nôtre esprit et nôtre cerveau ne soient qu'une même et unique substance ..." (Entretien; pp. 23-25, y 13 de edición).²¹¹

No obstante la crítica del sensismo, Malebranche penetra la reflexión en torno a las ideas, llevando igualmente a cabo la crítica del idealismo cartesiano.

Estando interesado en la búsqueda de un principio interior como clave explicativa del conocimiento, no obstante, su solución es a todas luces contraria a la de Descartes. En paralelismo con éste, también Malebranche se remonta a Dios; no obstante, para salir del idealismo solipsista de su Maestro. También el discípulo adopta a Dios como fundamento (origen) de la existencia del mundo exterior; y admitiendo la distinción cartesiana entre alma y cuerpo, y la consiguiente imposibilidad de comunicación entre ambos, Malebranche desautoriza definitivamente las referidas teorías antiguas (paganas) sobre el origen del conocimiento.

"Afin que vous compreniez mieux tout ceci, la réalité et l'efficacité des idées; il est bon que vous fassiez beaucoup de reflexion sur des véritez. La premiere, qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes, et qu'on ne sent point même son propre corps en lui-même, mais par son idée. La seconde, qu'une même idée peut nous toucher de perceptions toutes différentes" (Entretien; pp. 11 a 16, y 8 a 9 de edición).

Esta segunda afirmación ("qu'une même idée peut nous toucher de perceptions toutes différentes") implica la crítica del idealismo hasta sus últimas consecuencias, al hacer coincidir la esencia de la realidad con la propia idea. Veamos más explícitamente un argumento, cuyo objetivo es orientar la reflexión en torno al problema del infinito.

²¹⁰ El extracto, tomado del sexto punto de reflexión del Article CLIX, refiere las expresiones del autor del *Entretien*, quien se refiere en ellas al crítico como *l'Auteur*, y del que expresa su queja.

²¹¹ Aquí se manifiesta el agustinismo de Malebranche, referido en el Preface de *Entretiens sur la métaphysique*; allí se alude al capítulo XII, I. II, de *De libero arbitrio* (pp. 21-24, y 14 de edición).

"Il est encore certain qu'une même idée peut toucher nôtre ame de perceptions toutes différentes. Car si vôtre main étoit dans l'eau trop chaude, et qu'en même tems vous y eussiez la goute, et de plus que vous la regardassiez, l'idée de la même main vous toucheroit de trois sentiments différens, douleur, chaleur, couleur. Ainsi il ne faut pas juger que l'idée que l'on a, quand on pense à l'étendue les yeux fermez, soit différente de celle qu'on a, quand on les ouvre au milieu d'une campagne: ce n'est que la même idée de l'étenduë qui nous touche de différentes perceptions. Quand vos yeux son fermez, vous n'avez qu'une perception tres-foible ou de pure intellection, et toujours la même des diverses parties idéales de l'étenduë. Mais quand ils sont ouverts, vous avez diverses perceptions sensibles, qui son divereses couleurs, lesquelles vous portent à juger de l'existence et de la varieté des corps, parce que l'operation de Dieu en vous n'étant pas sensible, vous attribuez aux objets que vous n'apercevez point en eux-mêmes, toute la realité que leurs idées vous représentent.." (*Entretien*; pp. 14 a 18, y 9 y 10 de edición).

Por tanto, al igual que Descartes, Malebranche niega la vía de los sentidos, y el papel de éstos, tanto en la elaboración como en el fundamento o garantía de certitud del conocimiento; solución aquella que había tomado cuerpo en la teoría del conocimiento de algunos notables coetáneos adheridos a la corriente escéptica sensista, en una línea que va de Montaigne y Charron a Gassendi, y con la que simpatizara la Compañía de Jesús.

Por su parte, Descartes había justificado su postura crítica del sensismo en el innatismo de las ideas; de forma similar, Malebranche persigue la búsqueda de un principio interior.

En este sentido, en el Prefacio de *Entretiens sur la metaphysique* (1688), su autor, señalando probablemente la autoridad de San Agustín, señala: "*Dieu seul peut éclairer notre intelligence*" (pp. 1-56, y 7-26 de edición). Y además, señala allí: "... *Les idées sont en Dieu. Car c'est une impieté de croire qu'en creant le Monde, il regardât hors de lui même le modele sur lequel il l'a formé*" (pp. 15-18, y 12 de edición).

E igualmente cita allí a Santo Tomás, de quien aprende que es posible ver todas las cosas en la esencia divina, preludiando ya lo que sería la solución ontologista.²¹²

²¹² En una posterior edición de dicha obra, de 1696, citada por Gaonach, Malebranche añade: "... *J'ai demeuré convaincu que c'est en Dieu que nous voyons toutes choses ...*" (*La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Chapitre I; pp. 1-12).

Por otra parte, la negación del sensismo, justificada además en el sentimiento religioso fideísta, hace del Padre Malebranche un pensador netamente cartesiano, avanzando no obstante considerables posiciones sobre su Maestro, al conducir el problema del conocimiento hacia la debatida y polémica cuestión del infinito; ya que en su doctrina Dios es el *primer conocido*, y ello por ser la propia sustancia, es decir, el *primum ontologicum*; y ésta siendo necesariamente infinita en su esencia, acoge en sí misma la totalidad del Ser y sus manifestaciones.

Descartes había buscado un resguardo a su idealismo o solipsismo del yo pensante, de modo que aquel pueda constituirse en garantía del conocimiento certero. Este resguardo es Dios mismo, realidad indubitable, y de la que se llega a afirmar su existencia por aceptación de la debilidad connatural a la razón humana, finita y limitada, postulada por Pascal.

Dicha concepción debilitada y falible de la razón es compartida por su discípulo oratoriano, motivo por el que, se entiende, éste recurre al *fideísmo*, compartiendo ambos la filiación agustiniana (*credo ut intelligans*) de su sentimiento religioso; si bien Malebranche, a diferencia de aquel, niega la existencia de realidades intermedias (ideas). Ello implica la refutación de la metafísica cartesiana de la duplicidad de sustancias (*res cogitans*, *res extensa*), y la consiguiente afirmación de la unicidad e infinitud del Ser o sustancia; perspectiva que desbarata completamente el punto de vista idealista (sujeto que piensa ideas) en favor del denominado *ontologismo* o doctrina de la afirmación del Ser en su preeminencia existencial y, por tanto, inmediatez cognoscitiva.

El argumento del *Entretien* anteriormente referido continúa en el planteamiento de la siguiente cuestión:

“Croyez-vous encore que penser à l’infini, c’est ne penser à rien, c’est ne rien appercevoir?”. (Entretien; pp. 16-18, y 10 de edición).

La crítica extremada del idealismo cartesiano había conducido obviamente a la afirmación incuestionada del Ser. Salvada la existencia de la sustancia como garantía misma del pensar, del conocimiento, otra habrá de ser la cuestión polémica subsiguiente, y que no es sino la de su esencia, convertida en piedra angular del enconado debate entre Malebranche y sus adversarios. Si bien es cierto que la determinación por parte del Padre oratoriano en la afirmación de la solución ontologista, habrá de resultar crucial en el contexto de la querella general entablada con sus hermanos en la fe (jesuitas y Arnauld, prioritariamente).

Salvando las tempetuosas circunstancias de su afirmación, la tesis ontologista

supone una solución razonable a dos cuestiones planteadas: de una parte, el problema heredado de Descartes, relativo a la falta de comunicación cartesiana entre las sustancias; de otra, la inactividad atribuida por Malebranche al alma (*esprit*) como entidad distinta de la materia (*étendue*). En este sentido, el ontologismo evita precisamente el referido problema de la comunicación de las sustancias, además de afianzar la exclusividad de la causa primera, presupuesto de la ya referida teoría ocasionalista²¹³.

Por otra parte, la propuesta ontologista en favor de la causa esencial reafirma la existencia de una brecha insalvable entre la criatura y el Creador, posibilitando, además, una perspectiva vertical en la consideración de la sustancia, y en la que Malebranche conviene, no ya con Descartes, sino incluso con la Escolástica. De esta manera, la naturaleza de la relación existente entre ser finito e infinito, propiciada por el *ontologismo*, viene a constituir un hecho metafísico singular, que en el contexto del spinozismo, hay que argumentar sólidamente, y a la que apremian sus contendientes dialécticos.

De este modo, el *ontologismo* se constituye en elemento necesario al sostenimiento del modelo físico ocasionalista, y estableciéndose como la doctrina que describe la primordialidad de la causa primera, en sentido cognoscitivo, y por ende, ontológico. Además, para el cartesiano cristiano Malebranche, la causa primera esencial, en su extensión e infinitud cartesianas, es además causa creadora; lo que evitaría la temida y plausible identificación de aquella doctrina heterodoxa con la definición spinozista de sustancia.

En efecto, pareciendo un postulado de naturaleza metafísica, no se llega a justificar el ontologismo sino mediante la refutación del idealismo o modelo cognoscitivo cartesiano.

Le Chrétien. *"Je conçois clairement par l'idée de l'étendue ou de la matiere, qu'elle est capable de figures et de mouvemens, de rapports de distance ... et je ne dis que ce que je conçois clairement. Je trouve même qu'il y a mons de rapport entre le mouvement des petits corps, l'ébranlement des fibres de nôtre cerveau, et nos pensées, qu'entre le carré et le cercle ... Mais les divers ébranlemens du cerveau et des sprits animaux, qui sont des modifications de la matiere, ne conviennent en rien avec les pensées de l'esprit, qui sont certainement des modifications d'une autre substance."* (Entretien, pp. 20-23, y 12 de edición).

Dígase, por tanto, que en Malebranche no existe un problema propiamente

²¹³ Acerca de la inactividad e ineficacia de las causas segundas, tratadas en el Capítulo Primero de esta Segunda Parte.

cognoscitivo. *Fideísmo* y *Visión en Dios* constituyen el puente dialéctico, la matriz primordial que resguarda la heterodoxa doctrina filosófica del *ontologismo*, de caríz parece que claramente metafísico, y que, a su vez, argumenta y afianza en sentido filosófico las referidas doctrinas religiosas; estructura argumentativa que posibilita la salvaguarda del Padre Malebranche frente a su deliberada asimilación a las tesis de Spinoza.

B. Dios y el problema de su conocimiento. Realidad e irrealidad del infinito. El ontologismo

No parece cuestión menor que el debate en torno al *infinito* y su realidad introduzca propiamente la temática filosófica del *Entretien*, pretendiendo ser interpretado, como se sabe, por el autor mediante el denominado ontologismo.

Recuérdese que a la solución ontologista había llegado Malebranche a consecuencia del sostenimiento del ocasionalismo como crítica mitigada del modelo mecanicista, y habida cuenta de la persistencia del problema cartesiano de la incomunicación entre las sustancias.

Como se ha referido, en el plano cognoscitivo, el ontologismo presupone tanto la negación del sensismo o teoría de la visión directa de los cuerpos, como la crítica del idealismo cartesiano, cuyo solipsismo del yo cognoscente representa, a juicio de Malebranche, una visión del conocimiento limitada, restringida, y finalmente supeditada en su criterio de certeza a una externa intervención divina (expresada en la célebre *hipótesis del genio maligno*), y por tanto, muy desguarida, a merced de los furibundos ataques del escepticismo.²¹⁴

En esos antecedentes, véase cómo la defensa del *ontologismo* y otras cuestiones polémicas en el *Entretien* de 1708 va a determinar la fulminante reacción de la Compañía de Jesús, particularmente a propósito de dos cuestiones esenciales: el conocimiento y definición de la naturaleza de Dios y la cuestión de sus *nombres*, entendidos éstos como formas de representación de su esencia; obviando, por lo demás, el problema metafísico de su existencia, que todavía profundiza y encona el debate entre el Padre oratoriano y los jesuitas, y cuya solución queda prendida a la controvertida polémica acerca de la realidad

²¹⁴ En Malebranbranche, el idealismo se revela finalmente a la manera de un artificio cognoscitivo, una estrategia fallida, por insuficiente, de acceso al conocimiento del Ser. Por otra parte, el ontologismo no evita las consecuencias cognoscitivas relativas a la finitud del sujeto cognoscente, y que determinan un conocimiento sesgado del infinito, como si Éste permaneciese en un estado de permanente sombra o penumbra respecto al modo de su conocimiento. No obstante, no es el infinito el responsable de esta cualidad o condición del conocer del sujeto finito (humano), sino la propia debilidad y falibilidad de éste en el acceso al conocimiento del Ser en cuanto tal.

del *infinito*.²¹⁵

Véanse estas cuestiones.

El problema del infinito: su conocimiento y su realidad

Al inicio del debate el filósofo chino argumenta no conocer aquello de que le hablan y predicán desde tierras lejanas, lo que da la medida de la rareza de la idea cristiana de divinidad exportada a un pueblo ajeno a los principios religiosos de la Cristiandad.

Afirmándose como interlocutor, el filósofo chino presenta una primera definición del ser o realidad, determinada ésta por dos categorías ontológicas diferenciadas; de una parte, el denominado Ly, soberana Verdad, Sabiduría y Justicia; de otra, la Materia, principio del que todo está compuesto. Ly, que subsiste eternamente en la materia, modela y ordena a ésta. En la soberana Verdad que Ly representa, los hombres observan las verdades y leyes eternas que les vinculan entre sí y gobiernan.²¹⁶

En paralelismo, el filósofo cristiano habla de Dios como categoría ontológica radicalmente distinta a la sostenida por el filósofo chino, al arrojar para sí en exclusividad la total y completa definición de entidad: Dios es El que Es; un Ser que encierra en su esencia todo aquello que hay de realidad o perfección en todos los seres; el Ser *infinito* en todos los sentidos; Todo lo que Es o Existe; lo que implicaría las nociones de *perfección* e *infinitud*.

Nótese cómo la polémica cuestión de la definición del Ser (a la que indirectamente alude el denominado *affaire des rites*), y que pone de manifiesto las dificultades de transmisión y acomodación de las nociones cristianas al pensamiento oriental, parece quedar patente ya desde las primeras líneas del *Entretien*: tanto la idea de *infinito* como la de posible singularización o personificación del Ser esencial son extrañas al pensamiento oriental, que, por contra, postula tanto la eternidad del mundo como la despersonalización de Ly o

²¹⁵ Los problemas de la esencia, la existencia y la no menos controvertida cuestión de los *nombres* de Dios compete directamente la tarea evangelizadora de la Compañía de Jesús en el Imperio chino, marcada por el ya referido polémico *affaire des rites*. El combate en Europa dirigido por la Compañía hacia la doctrina de Malebranche supone un cómodo vehículo de afirmación de las tesis de los jesuitas frente a las triunfantes posiciones escépticas (mayormente spinozistas), pretendiendo de este modo legitimar ante Roma su discurso religioso, parece que acomodaticio y práctico, como el más idóneo y conveniente instrumento al servicio de los objetivos misioneros.

²¹⁶ La frase pronunciada por el interlocutor chino constituye un abreviado de la concepción del mundo y sabiduría propios del Imperio chino a la llegada de los misioneros europeos, e igualmente alude al carácter civil y político de dichos decretos o leyes; asunto que cobrará enorme relevancia en el desencadenamiento y desarrollo de la querella denominada *affaire des rites*, librada entre las diferentes órdenes religiosas cristianas en torno a la adecuación de los métodos de evangelización del Imperio.

Verdad universal. Cuestión ésta última que queda prendida a la posterior y polémica definición de la sustancia.

Señala el *filósofo cristiano* que Dios, es el que es, es el Ser infinitamente perfecto, significando con ello que es Él el Ser sin ninguna restricción o limitación, incluyendo, obviamente, en su esencia a la Materia, a la que considera el último y más imperfecto de los grados del Ser. No obstante, el Ser no incluye limitación o imperfección algunas; ya que la idea o noción de la Nada no compete al Ser; de ahí que Dios se diga equivalente a todo lo que Es, y por tanto que Él está en todo lo que Es o Existe (*par-tout*), aunque ello reste incomprensible a un espíritu limitado y, por tanto, finito. Definición ésta que pone al *filósofo cristiano* en un primer compromiso de identificación con las tesis sostenidas en la *Ética* (Definición VI) de su coetáneo Spinoza, el escéptico por antonomasia:

“Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación: Digo absolutamente infinito, y no en su género, pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna.(*Ética, Parte Primera, De Dios, p. 45*).

Líneas seguidas, el interlocutor chino niega la idea de *infinito* asimilando ésta a la de mera ficción, carente, por tanto, de realidad; lo que obliga a la peliaguda cuestión de su demostración, que Malebranche introduce en boca del *filósofo cristiano* a partir de la afirmación del orden del mundo, tesis en la que convienen ambos interlocutores, y que remite a la idea del conocimiento de Dios por sus efectos, la denominada prueba por los efectos.²¹⁷

No obstante, no será éste el camino primordial, para sorpresa y confusión de su interlocutor; pues la demostración de la existencia de Dios vendrá por parte del *filósofo cristiano* de la mano de la idea misma de *infinito*, lo que choca profundamente al *filósofo chino*, por constituir éste un argumento contrario a la experiencia y de naturaleza abstracta. Ello coloca claramente a los interlocutores en posiciones filosóficas contrarias; de una parte, al *filósofo cristiano* lo ubica en el credo cartesiano; en cuanto al *fiósofo chino*, lo vincula abiertamente con los

²¹⁷ El argumento de la existencia de Dios por los efectos o vía cosmológica fue ya formulado por Santo Tomás, e inicialmente parece el más acorde al modelo cognoscitivo de escépticos y heterodoxos (sensismo). Por otra parte, la vinculación de la demostración de la existencia de Dios al orden del mundo fue oportunamente considerado en el Capítulo Primero de esta Segunda Parte.

detractores sensistas de la doctrina de Descartes.

La literalidad del texto lo expresa claramente:

Le Chinois. “... Mais nous nions que cet infini existe. C'est une fiction, une imagination sans réalité ”(Entretien; pp. 3-4, y 4 de edición).²¹⁸

Le Chrétien. “ Vous soutenez avec raison, qu'il y a une souveraine regle et une souveraine vérité, qui éclaire tous les hommes, et qui met ce bel ordre dans l'univers. Si l'on vous disoit que cette souveraine vérité n'est qu'une fiction de vôtre esprit, comment en prouveriez-vous l'existence ? Certainement la preuve de son existence n'est qu'une suite de celle de l'Etre infiniment parfait. Vous le verrez bien-tôt. Voici cependant une démonstration fort simple et fort naturelle de l'existence de Dieu, et la plus simple de toutes celles que je pourrais vous donner.

Penser à rien et ne point penser, appercevoir rien et ne point appercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement et directement, est quelque chose ou existe: je dis immédiatement et directement, prenez y garde. Car je sçais bien, par exemple, que quand on dort, et même en bien des rencontres quand on veille, on pense à des choses qui ne sont point. Mais ce ne sont point alors ces choses-là qui sont l'objet immédiat et direct de nôtre esprit. L'objet immédiat de nôtre esprit, même dans nos songes, est tres-réel. Car si cet objet n'étoit rien, il n'y auroit point de différence dans nos songes; car il n'y a point de différence entre des riens. Donc encore un coup, tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement, est réellement.Or je pense à l'infini, j'apperçois immédiatement et directement l'infini. Donc il est. Car s'il n'étoit point, en l'appercevant, je n'appercevrais rien, donc je n'appercevrais point., Ainsi en même tems j'appercevrais et je n'appercevrais point, ce qui est une contradiction manifeste “. (Entretien; pp. 4-7, y 5 de edición).

Le Chinois. “ J'avoüe que si l'objet immédiat de vôtre esprit étoit infini, quand vous y pensez il faudroit nécessairement qu'il exista: mais alors l'objet immédiat de vôtre esprit n'est que vôtre esprit même. Je veux dire que vous appercevez l'infini, que parce que cette portion de matière organisée et subtilisée, que vous appelez esprit, vous le représente: ainsi il ne s'ensuit point que l'infini existe absolument et hors de nous, de ce que nous y pensons “. (Entretien; pp. 4-7 y 5 de edición).

Valiéndose de la noción de la nada, el filósofo cristiano habla del

²¹⁸ El problema de la realidad del infinito es netamente cartesiano; de ahí la profundidad de entrar en la polémica cuestión de su demostración. Los anticartesianos niegan en todo momento su realidad, considerándola en todo caso una mera hipótesis de naturaleza científica, que permitiera, como en su momento ocurriría con la teoría copernicana, salvar las apariencias.

conocimiento inmediato del *infinito*, mientras el *filósofo chino* señala que el objeto directo del espíritu (facultad del conocimiento) no es sino el espíritu mismo, que *representa* las cosas o realidades. Ambas afirmaciones son de extrema relevancia, pues, de una parte, se avanza la posibilidad del conocimiento inmediato del Ser Supremo (de enorme interés a la formulación del *ontologismo* malebranchiano), y, de otra, se aborda la denominada *teoría representativa* del conocimiento.

Hábilmente, a partir de la negación de la nada, el *filósofo cristiano* conduce dialécticamente hacia la afirmación del Todo. Insistiendo en la idea de inmediatez del *infinito*, el *filósofo cristiano* sostiene que lo finito no tiene suficiente realidad para ver en él lo *infinito*, de ahí que no pueda ser vehículo de aprehensión o conocimiento de aquel. La tesis acuerda con la afirmación cartesiana de que la idea de *infinito* no puede haber surgido, o tenido su rígen, en un ser finito, sino que, antes bien, tiene que haber sido depositada en éste por un ser infinito.²¹⁹ En apoyo de esta tesis, el *filósofo cristiano* introduce la noción de *espacio infinito* como entidad sin límites (*extensión*), a la que otorga carácter de *infinito particular*, distinto en esencia del *infinito en todo género del Ser* o Ser infinitamente perfecto, nociones cartesianas de enorme relevancia en el contexto del spinozismo.²²⁰

Le Chrétien. “ ... Il est donc évident que une portion de matiere finie ou dans un esprit fini, on ne peut y trouver assez de realité pour y voir l'infini. Faites attention à ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est-elle pas infinie ?. Celle que vous avez des cieux est bien vaste: mais ne sentez vous pas en vous même, que l'idée de l'espace la surpasse infiniment ?. Ne vous répond-elle pas, cette idée, que quelque mouvement que vous donniez à vôtre esprit pour la parcourir, vous ne l'eupiserez jamais, parce qu'en effet elle n'a point de bornes. Mais si vôtre esprit, vôtre propre substance ne renferme point assez de réalité pour y découvrir l'infini en étendüe, un tel infini, un infini particulier; comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'être, l'Etre infiniment parfait, en un mot l'Etre. Je pourrois vous demander comment la matiere subtilisée tant qu'il vous plaira, peut représenter ce qu'elle n'est pas ? Comment des organes particuliers et sujets au changement, peuvent ou voir, ou se représenter des véritez éternelles, immuables, et communes à tous les hommes; car vos opinions me paroissent des paradoxes insoûtenables ? ” (Entretien; pp. 7-9, y 6 de la edición).

Siguiendo el argumento formulado por el *filósofo chino* acerca del carácter representativo del conocimiento (negación de la inmediatez cognoscitiva), se

²¹⁹ Alusión al innatismo cartesiano, que Malebranche supera mediante la consideración del ontologismo.

²²⁰ El argumento introduce la noción cartesiana de *espacio infinito*, de naturaleza física (científica), a la que se superpone la noción de infinito metafísico. Por otra parte, una vez asentado el conocimiento de Dios por la idea de *infinito* (y que justifica el denominado *ontologismo* defendido por el filósofo cristiano), la cuestión no menos polémica deriva hacia la consideración de su naturaleza o esencia.

pregunta el *filósofo cristiano* cómo puede lo finito representar lo *infinito*, las verdades y leyes eternas, inmutables y comunes a todos los hombres. El *filósofo chino* rechaza la cuestión por considerarla contraria a la experiencia, y replica que la facultad de representar propia del conocimiento no supone que el conocimiento tenga que alojar en sí mismo toda la realidad que representa, en lo que se supone una clara concesión al idealismo y sensismo.

De forma un tanto paradójica, y al hilo del debate en torno a la teoría representativa del conocimiento defendida por su adversario, el *filósofo cristiano* lanza en avanzadilla la noción cartesiana de *Idea* como objeto inmediato del conocimiento, tesis que ataca directamente el fundamento de las antiguas teorías de la visión directa de los cuerpos (sensismo), criticadas ya en 1675 en *Recherche de la Verité*. Si bien su objetivo es obviamente de mayor alcance, al pretender refutar la teoría representativa de su oponente como paso previo y necesario a la defensa de un modelo propio, el ontologista.

Facilitando la polémica, el *filósofo chino* ataca en un sentido más ambicioso, precipitando el discurso hacia el núcleo de la teoría del conocimiento de su adversario dialéctico. Y, en una especie de arrebató místico, señala que es en Ly donde vemos todas las cosas; él es nuestra Luz, Verdad, Orden y Regla; en lo que parece una nueva definición del principio Ly. Una afirmación antes bien que de concesión, de clara estrategia dialéctica, que persigue acercar las posiciones de su oponente.

Le Chinois. "Je le veux. Mais on vous dira que c'est dans le Ly que nous voyons toutes choses. Car c'est lui qui est nôtre lumiere. C'est la souveraine vérité, aussi bien que l'ordre et la regle. C'est en lui que je vois les cieux, et que j'apperçois ces espaces infinis qui sont au-dessus des cieux que je vois." (Entretien; pp. 9-11, y 7 de edición).

El *filósofo cristiano* replica distanciándose en el argumento, en el siguiente sentido: que en Ly no pueden conocerse todas las cosas, porque él mismo no las incluye en su esencia; de modo que a diferencia de Ly, Dios si es el Ser infinitamente perfecto; en Él vemos todo lo que existe, pues Él contiene en su esencia la totalidad de la realidad, de lo que es o existe. Y añade que nada finito puede contener el *infinito*; de ahí que para que conozcamos el *infinito* es preciso que éste exista. La prueba es que la nada no puede ser directamente conocida: conocer (la) nada y no conocer (la) nada, es la misma cosa.²²¹

La contundencia del argumento es tal, que él mismo se constituye en el

²²¹ Postulado que supone la proyección argumental hacia la teoría de la *Visión en Dios* como apoyatura del ontologismo.

soporte dialéctico empleado por el filósofo chino para, precisamente, negar el infinito: a su juicio, pensar en él es equivalente a pensar en (la) nada; el infinito es, por tanto, una ficción. Tesis, como se sabe, de amplio acuerdo entre los detractores del cartesianismo.²²²

En cambio, para el filósofo cristiano pensar en el infinito es aumentar infinitamente el sentido de la realidad de la cosa, y consiguientemente, alejarse en la misma proporción, es decir infinitamente, del pensamiento de la nada. Lo que ocurre es que la percepción mediante la que el infinito se nos hace presente es extremadamente ligera, delicada, tal que (parece) nada.

Le Chrétien. “... Qui pense à l'infini, est infiniment éloigné de penser à rien, puisque ce à quoi vous penseriez est plus grand que tout ce à quoi vous aviez pensé. Mais voici ce que c'est. La perception, dont l'infini vous touche, est si légère que vous comptez pour rien ce qui vous touche si légèrement. Je m'explique”.

Lors qu'une épine vous pique, l'idée de l'épine produit dans votre ame une perception sensible, qu'on appelle douleur. Lorsque vous regardez l'étendue de votre chambre, son idée produit dans votre ame une perception moins vive, qu'on appelle couleur. Mais lorsque vous regardez dans les airs, la perception que ces espaces, ou plutôt que l'idée de ces espaces produit en vous, n'a plus, ou presque plus de vivacité. Enfin quand vous fermez les yeux, l'idée des espaces immenses que vous concevez alors, en vous touche plus que d'une perception purement intellectuelle. Mais, je vous prie, faut-il juger de la réalité des idées par la vivacité des perceptions qu'elles produisent en vous?. ... Il faut assurément juger de la réalité des idées, par ce qu'on voit qu'elles renferment. Les enfants croient que l'air n'est rien, parce que la perception qu'ils en ont n'est pas sensible. Mais les Philosophes savent bien qu'il y a autant de matière dans un pied cube d'air, que dans un pied cube de plomb. Il semble au contraire que les idées doivent nous toucher avec d'autant moins de force qu'elles sont plus grandes ... L'idée de l'infini en étendue, renferme donc plus de réalité que celle des cieus, et l'idée de l'infini en tous genres d'êtres, celle qui répond à ce mot l'Etre, l'Etre infiniment parfait en contient encore infiniment davantage, quoique la perception dont cette idée nous touche soit la plus légère de toutes; d'autant plus légère qu'elle est plus vaste, et par conséquent infiniment légère, parce qu'elle est infinie. (Entretien; pp. 9-14, y 7-8 de edición).

Esta idea expresada por el filósofo cristiano acerca de la delicadeza con la

²²² La necesidad de afirmación de la idea de infinito tiene igualmente un interés científico, además de metafísico, al quedar vinculada a las posibilidades de afirmación de la teoría copernicana a partir del afianzamiento de la física cartesiana, cuestión candente de la época.

que nos embarga la percepción del *infinito* es singularmente relevante; sintetiza de forma indudablemente metafórica el denominado *Ontologismo* o afirmación de la inmediatez del conocimiento de la realidad infinita (Dios), así como la forma en que ésta (nos) es conocida.

En efecto, dicha afirmación constituye la constatación de las diferencias del *filósofo cristiano* respecto a la teoría representativa del conocimiento y el propio Descartes, lo que parece asimilar su discurso al del Padre Malebranche, autor del tratado.²²³

En efecto, en su doctrina, el conocimiento de Dios no goza en sí mismo de claridad, quedando, por el contrario, envuelto en una especie de penumbra; éste es propiamente, en mayor medida, un recibir pasivo, una entrega voluntaria, una dejación de funciones del sujeto cognoscente cartesiano, que no busca ya un saber judicativo.

Por otra parte, el párrafo precedente del texto *Entretien* permite entrever una idea muy relevante en el diálogo entre ambos interlocutores; esto es; que el *filósofo cristiano* establece una clara separación entre dos tipos o acepciones de *infinito*: el *infinito en extensión* (física) y el *infinito en todo género* (metafísica), distinguiendo presumiblemente, de esta manera, entre el mundo y Dios.²²⁴ Por otra parte, dicha definición recuerda la delimitación malebranchiana establecida entre *étendue intelligible* y *étendue matérielle*, aparecida en 1678 antes en el *Xe Éclaircissement à la Recherche*, lo que persigue alejar las acusaciones de afirmación de un *infinito corpóreo*, tesis cercana al spinozismo, y que introduce la querella habida con el jansenista Arnauld.

En cuanto a la presumible realidad del *infinito*, parece demostrada en argumento solipsista, pues no pensar el *infinito* supone necesariamente para el *filósofo cristiano* pensar la nada, lo cual se plantearía desde su origen como un absurdo cognoscitivo. Argumento que, en cambio, no se sostiene *per se*, a menos se contemple el supuesto metafísico de la preexistencia del Ser, y que invalida consiguientemente la supuesta entidad de la nada; dicho supuesto, que en Malebranche tiene un origen meta-filosófico (religioso), coincide necesariamente con el denominado *fideísmo*. Que dicha existencia sea igualmente preexistencia

²²³ Como se ha referido en la Introducción del presente estudio, la propia dinámica del debate entre el filósofo cristiano y el filósofo chino posibilita la diferente atribución de las tesis en él sostenidas. Por lo demás, en este punto, la cuestión de la percepción del infinito se encamina a una enconada controversia con los Padres misioneros de la Compañía de Jesús, que en lo tocante a esta cuestión acusan al Padre oratoriano de un discurso oscuro en las formas.

²²⁴ La referida distinción aquí referida probablemente pretenda atribuirse el acuerdo y beneplácito del conjunto del pensamiento cristiano frente al movimiento de los escépticos; esto es, ajustar y validar la física cartesiana a los principios del dogma religioso, de modo que el Dios cristiano (si bien de esencia infinita) no sea, en modo alguno, asimilable al Dios de Spinoza, emblema del escepticismo, y con el que se asimila deliberadamente.

en el conocer, constituye la esencia del *ontologismo*.²²⁵

Desde luego, la discusión cartesiana en torno a la realidad del *infinito* y su definición, de la que el *Entretien* constituye ejemplo, abona oportunamente el terreno dialéctico para la afirmación y defensa del *ontologismo*. Es más; sin el antecedente de las disputas cartesianas en torno al *infinito*, la propuesta ontologista de Malebranche carecería de sentido. Sólo la afirmación de la realidad del *infinito* otorga al *ontologismo* visos de verosimilitud. O mejor dicho; la oportuna aparición de la mano de Malebranche de la solución ontologista resuelve decididamente en favor de la realidad del *infinito*, constituyéndose aquella en uno de los mejores y más peculiares argumentos en su provecho.

Ello constituye un singular ejemplo de cómo los desafíos escépticos modernos son contenidos, y en algunos casos, atajados, por la indiscutible eficacia y brillantez del pensamiento apologético cristiano. Esto igualmente significa que armas dialécticas antiguas son hábilmente utilizadas para la argumentación y defensa de problemas filosóficos modernos. Lo que, como se ha referido, parece ubicar al *filósofo cristiano* en clara sintonía doctrinal con los postulados sostenidos por el Padre Malebranche.

Pero, ¿Cuál y en qué consiste la reacción del adversario dialéctico? ¿A quién parece encubrir la mención *philosophe chinois* en este contexto?

El adversario dialéctico, que, como se ha visto, bien puede ser sensista (escéptico) o idealista (cartesiano), según las conveniencias y circunstancias argumentales del diálogo, puede igualmente manifestarse como divergente en los argumentos, si bien coincidente en los objetivos intelectuales perseguidos. Lo que apuntaría a su identificación con la heterodoxia doctrinal de la época (particularmente, religiosa).

Tal es el caso de la controversia mantenida con algunos de los Padres misioneros de la Compañía de Jesús, que dirigen directamente acusaciones contra el Padre Malebranche con motivo de la impresión del *Entretien*, contrarrestando decididamente sus argumentos (*Mémoires de Trévoux*). Los motivos de enfrentamiento son diversos, si bien, como se viene observando, existe alguno de profunda divergencia y mayor relevancia filosófica: esto es, el problema del conocimiento y definición de Dios, habida cuenta de la deriva escéptica del cartesianismo.

²²⁵ Demostrar la realidad del *infinito* por la idea misma de *infinito*, y sin contar con el soporte del idealismo, es complicado en extremo. La disyuntiva "o el Ser o la Nada" sólo se explica desde posiciones de credulidad o religiosas; en este caso, parece que fideístas.

Anteriormente se ha referido cómo, al hilo de la crítica del modelo sensista del conocimiento, el *filósofo cristiano* introduce la cuestión de la definición de las percepciones como modificaciones del alma (*esprit*), lo que acarrea la inmediata crítica de su contendiente, el *filósofo chino*, quien define aquellas como modificaciones de la materia; así en el texto:

“... *Et que nos perceptions ne soient que des modifications de la matiere. Car par exemple, des qu'une épine nous pique le doigt, nous sentons de la douleur, et nous la sentons dans le doigt piqué, marque certaine que la douleur n'est que la piquûre, et que la douleur n'est que dans le doigt*”. (Entretien; pp. 23-25, y 13 de edición).

La controversia a propósito de este punto tiene enorme significado, pues determina y conduce al planteamiento de la denominada *perception la plus legère de toutes*, en alusión al *infinito*, y que traslada la intensidad de la controversia a los artículos críticos del *Entretien* publicados en *Mémoires de Trévoux*, y donde Malebranche disputa explícita y directamente con la Compañía de Jesús, su adversario confeso, a propósito del primordial problema del conocimiento y definición de la naturaleza de Dios; en ellos se acusa al Padre Malebranche de la utilización de un lenguaje confuso y paradójico, que oscurece los argumentos.

De una parte, en el *Article CLIX* el crítico y journaliste de Trévoux expresa su sorpresa ante la sola demostración de la existencia de Dios ofrecida por el autor del *Entretien*, y basada ésta en la denominada *perception la plus legere de toutes et infiniment legere*. Y en esto ironiza:

“*C'est que cet Auteur a voulu se divertir, ou plutôt n'a pas compris, que quoique l'infini nous touche dans cette vie d'une perception tres-legere, telle qu'il semble que quand on y pense, on ne pense à rien, il est contre la raison de s'imaginer, qu'il a moins de réalité que le fini, à cause que l'idée du fini nous touche de perceptions vives et interessantes*”. (1981-83, y 65 de edición).

De otra parte, y en nueva alusión al problema del conocimiento y al lenguaje del autor del *Entretien*, el testimonio que brinda el artículo crítico CLX, es ilustrativo del contexto y los objetivos de la disputa filosófica establecida entre el autor del tratado y sus oponentes dialécticos cristianos, motivo que probablemente torna la polémica más acendrada y enconada.²²⁶

²²⁶ En concreto, la disputa mantenida con los Jesuitas presenta las cuestiones fundamentales objeto de controversia en el universo cristiano de la época, y que no son otros que el papel de Dios y de la fe cristiana, su ubicación, en un escenario radicalmente nuevo, caracterizado por una creciente apertura geográfica, religiosa y de las mentalidades; en otras palabras, el estado de la civilización occidental en los albores del siglo XVIII.

Veamos algún otro párrafo del referido *Article*, a modo de ejemplo.

En lo tocante al problema de *la perception la plus legere* (la percepción del infinito), el crítico persigue desautorizar todo intento de fundamentación del conocimiento sobre dicha afirmación. Como ejemplo, la *Seconde Réflexion* del referido *Article CLX* lleva a cabo la crítica de la demostración de la existencia de Dios basada en la idea de *infinito*, en los siguientes términos, y que pretende cuestionar al Padre Malebranche en relación a su filiación filosófica cartesiana.

" ... Car enfin un esprit touché si legerement d'une idée, et recevant une perception si legere, que c'est comme s'il ne pensoit à rien, et comme s'il ne pensoit pas, peut-il porter un jugement certain, ou tirer une conclusion assurée?. Un Géometre pensant si legerement à un triangle ou à une autre figure, que c'est comme s'il n'y pensoit pas, en démontrera-t'il bien les proprieté? L'attention de l'esprit si recommandée pour acquerir la Science, est-elle autre qu'un effort pour parvenir à une vive perception de son objet?. Que si se former des notions claires et distinctes, est le fondement et l'assurance de la verité, il n'y a rien à se promettre d'une perception si legere, qu'elle ne fait pas plus d'impresion sur l'esprit, que si elle n'y étoit pas. Certainement Mr. Descartes a raisonné autrement que le P.M quand voulant établir sur l'idée ou sur la notion innée que nous avons de Dieu, la démonstration de son existence, il a eu soin d'observer que cette notion, lorsque nous nous y rendons attentifs, se fait sentir et percevoir à chacun de nous très-vivement. Mais, dit le P. M. Quoique l'infini nous touche d'une percption très legere, telle qu'il semble que quand on y pense on ne pense à rien, il est contre la raison de s'imaginer qu'il a moins de réalité que le fini ... On est dans l'etonnement de trouver un Auteur, qui n'offre pour démonstration que son existence, qu'une perception la plus legere de toutes et infinement legere." (pp. 1989-1993, y 69 y 70 de edición).²²⁷

La crítica airada contra el *Entretien* prosigue.

A propósito de la tesis malebranchiana de la *Visión en Dios*,²²⁸ la *Troisième Reflexion*, inserta en el referido artículo (de sobrenombre *Reflexions sur l'Avis précédens du R. P. Malebranche*), refiere de mano del crítico el siguiente ejemplo, tomado, conforme al editor, de la obra *Réponse au Livre des vraies et des fausses idées* (Capítulo XIII):

²²⁷ El propio texto del *Article* hace alusión a la *Quinta Meditación*, en referencia obviamente a *Méditations Métaphysiques* de Descartes, pretendiendo con ello desautorizar al Padre Malebranche. El editor informa en nota al pie.

²²⁸ A juicio del crítico y autor de *Mémoires de Trévoux*, la propia noción de *Visión en Dios*, implícita en la frase "... Ce que dit le R. P. M. Que nous voyons tout en Dieu", parece constituir una forma misteriosa de presentar los argumentos. En este sentido, el autor del artículo insiste (como ya se hiciera en el *Article LXXXIX*) en la crítica del lenguaje misterioso, paradójico y tendente a la formación de sofismas, propio del autor del *Entretien*.

"Termes mystérieux tirez d'une seule page. Je connois dans l'Esprit archetype, sur lequel j'ai été formé, en qui je suis lumiere: sans la vüe de cet esprit intelligible on ne peut sçavoir qu'on soit capable d'avoir le gout d'un melon. Ajoûtez: esprit intelligible, étenduë intelligible, monde intelligible: Dieu touche l'ame par ses réalitez." (pp. 1993-95, y 71 de edición).²²⁹

A lo que el mismo crítico ofrece comentario, en los siguientes términos:

" Paradoxes. Si nos connoissances sont des modifications de nôtre ame, il s'ensuit, que nos ames sont en partie créées pour une autre chose que pour Dieu; que Dieu n'est point nôtre lumiere; que la Verité ne scauroit subsister; que la Science et la Morale se confondent et perissent absolument. Nôtre ame ne peut connoître que ce qui la touche réellement. Elle ne se connoit point elle-même, et elle n'a qu'un sentiment confus de soi et de sa propre existence. L'existence du monde ne se connoit que par revelation, et conséquemment par la Foi. Voilà donc tous les Infidelles dans l'incertitude s'il y a un monde" (pp. 1993-95, y 71 de edición).

En este punto, el autor del artículo crítico matiza, no ya acerca del papel de la fe en el plano del conocimiento, sino incluso del modo en que Malebranche plantea el conocimiento de Dios y del mundo (éste último a partir del *primer conocido*); lo que a su juicio complica sobremanera su explicación y asimilación a los pueblos ignorantes de religión y filosofía.

Expresada en términos concretos, la paradoja que el crítico observa es patente, ejemplificando claramente la posición doctrinal de la Compañía de Jesús en su tarea evangelizadora. Esto es:

Si sólo al creyente alcanza la certeza, la verdad, porque sólo mediante la fe es posible alcanzar el conocimiento certero, incuestionable, ¿Cuál y de qué naturaleza es, entonces, el mundo existente o meramente posible al margen del sentimiento y la espiritualidad cristianos?; ¿Cuál el papel asignado a los hombres desconocedores e ignorantes de Dios, seres humanos que habitan civilizaciones paganas lejanas? ¿Acaso se vean éstos obligados, por su desasimiento del sentimiento cristiano, a permanecer en la más absoluta ignorancia? No obstante, se constata que existen civilizaciones florecientes, alejadas claramente del espíritu de la Cristiandad.

Y continuando el texto del referido *Article*, en torno al tildado como lenguaje

²²⁹ El editor data la cita como perteneciente al *Recueil de toutes les réponses du Père Malebranche à M. Arnauld*, t. VI, chapitre V, p. 99; sin mencionar la edición.

oscuro del autor del *Entretien*, el crítico señala:

"Paralogismes. Nôtre ame est incapable de recevoir une modification infinie; elle n'en reçoit point non plus en general: donc la connoissance de l'infini en perfection, et les notions generales ne sont point des modifications de nôtre ame. L'étenduë n'est point dans nôtre ame: donc elle ne sçauroit être connuë par une modification de nôtre ame. C'est n'est pas tout: mais des raisons qu'on appellera, si l'on veut, démonstratives, s'offrent de toutes parts contre cette nouvelle Philosophie des idées distinguées de nos perceptions". (pp. 1991-1995, y 71 de edición).

A partir de las citadas reflexiones, dígase, por tanto, que, en el entorno del mundo cristiano de principios del siglo XVIII, aparecen en manifiesta controversia, si no los dogmas, desde luego los métodos de conocimiento e interpretación de la realidad y del Ser Supremo, amén de las formas de acercamiento al mundo pagano, cuestión que subyace y explica la disputa de los jesuitas en torno al Padre Malebranche; además de existir manifiestas divergencias de apreciación y valoración del universo cultural y espiritual de las civilizaciones paganas de parte de las diferentes facciones religiosas en litigio (*affaire des rites*).

El ejemplo es inmediato: obsérvese que la consideración de la relación existente entre percepciones e ideas, entendida por el autor crítico como confusa e inapropiada, desautoriza hábilmente las pretensiones de justificación de la noción metafísica malebranchiana de *Visión en Dios*, apreciando en ello el sesgo sensualista, diríase gassendista, del que la Compañía de Jesús sería simpatizante, precisamente en su crítica a ultranza de Descartes y su modelo cognoscitivo.²³⁰

Por otra parte, la afirmación malebranchina de la doctrina de la *Visión en Dios* constituye un motivo de enorme relevancia filosófica, pues conduce al autor del artículo crítico a enfrentar deliberadamente al Padre Malebranche con Arnauld, para posteriormente desacreditar al primero, y por supuesto, lanzar la velada acusación de concomitancia de aquel con el spinozismo. A ello se aplica precisamente la parte final de la *Troisième Réflexion* del referido *Article*, de la que se extrae el siguiente párrafo, y que da continuación al precedente:

"... Mais des raisons qu'on apellera, si l'on veut, démonstratives, s'offrent de toutes parts contre cette nouvelle Philosophie des idées distinguées de nos perceptions. 1°. Du côté des objets. Car il est évident qu'être et être connoissable, sont la même chose, et que toute essence est verité objective ... Et il ne faut point chercher d'autre Monde intelligible que le Monde même. 2°. Du cotê des notions

²³⁰ Nótese la psutura pragmática de la Compañía de Jesús, que rehusa los argumentos basados en el esquema cartesiano de pensamiento.

mêmes ... Il est donc évident, si la perception est une modification de l'esprit, que la connoissance l'est pareille, ou plutôt que c'est la même modification. 3°. Du côté de l'esprit. S'il est vrai qu'il ne sçauroit recevoir de connoissance que des objets qui sont réellement en lui, cela est également vrai de tout esprit: donc il sera nécessaire que Dieu ait réellement en soi l'étenduë et toutes choses pour les pouvoir connoître. C'est donc retomber dans l'accusation intentée par Mr. Arnauld, et de laquelle on se déporte ici absolument quant à la Personne du P. Malebranche ... 4°. Du côté de Dieu ... Le P. Malebranche dit que Dieu touche nos esprits par son essence en tant que représentative seulement et que en ce sens il se rend l'objet inmediate et formel de toutes nos connoissances. Mais en cela il y a une contradiction manifeste. Car il est évident que l'essence de Dieu ne sçauroit être formellement representative de ce qu'elle ne contient pas formellement: or l'essence de Dieu certainement ne contient pas formellement l'etendüe, les figures, les choses créées: penser autrement, ce seroit le pur Spinozisme détesté par le P. Malebranche ... C'est s'exposer à toute la force de l'acusation de Mr. Arnauld. Ajoûtez, que si Dieu étoit tout être, ayant en son essence la réalité de tous les êtres, et qu'il touchât nos esprits par son essence il s'ensuivroit évidemment qu'il les toucherait par la réalité de tous les êtres, qui tous ensemble se trouveroient dans nos connoissances. Ajoutez encore, que dire que nous voyons tout en Dieu et en son essence, c'est assurer que Dieu est la cause objective de nos connoissances particulieres: et c'est comme l'entend la P. Malebranche. ... Enfin de quelque côté qu'on considere ce spirituel Système, on le voit couvert d'une nuée de contradictions". (pp. 1993-95, y 71 a 73 de la edición).

Curiosamente, para la justificación de esta denuncia, el autor del artículo refiere la necesidad de una obra de refutación, distinta a la implícita en *Traité des vraies et des fausses idées*.²³¹

Finaliza la crítica desvinculando interesadamente la figura de San Agustín de la del autor del *Entretien*, y asestando con ello otro duro golpe dialéctico al filósofo cristiano:

"... Et on pourroit remarquer en passant, que le P. Malebranche n'a pas la même croyance en Saint Augustin par rapport à ses derniers Ouvrages qu'aux premiers" (pp. 1998-2000, y 73 de edición).

²³¹ En nota al pie, el editor escribe: "C'est à quoi s'emploieront Boursier (*De l'action de Dieu*) et du Tertre (*Réfutation*), au nom des mêmes Jésuites". Por lo demás, la insistencia en la desautorización del Padre Malebranche por parte de la Compañía es constante y manifiesta.

El problema de la definición de la esencia divina. Una cuestión práctica: los nombres de Dios

La polémica hasta ahora descrita con los jesuitas habría desautorizado la antigua doctrina de la *Visión en Dios*, paso previo fundamental hacia el objetivo que conducía a la afirmación del *ontologismo* por parte del Padre Malebranche, y mediante el que éste argumentara la existencia del infinito como realidad.

A las pruebas demostrativas basadas en la idea de *infinito*, y que fueran alegadas desde la aparición de *Méditations métaphysiques* (1641) por los partidarios del cartesianismo, los anticartesianos oponen principalmente, recuperando para el discurso filosófico de la época, la antigua *prueba del consentimiento unánime* de los pueblos en favor de la existencia de la divinidad, y que habría sido utilizada por los Padres Apologistas.

Hacia 1670, afianzado crecientemente el cartesianismo como doctrina irreligiosa a partir de la difusión de las obras de Spinoza, el motivo en la defensa del referido argumento demostrativo parece perseguir una doble finalidad. De una parte, se pretende desautorizar el argumento ontológico (reforzado en la idea cartesiana de infinitud), y la utilización que de éste hace Malebranche en favor del ontologismo, en tanto que modelo lindero con el spinozismo. De otra parte, se plantea el antiguo argumento como adecuado modelo filosófico en favor de la espiritualidad de naciones y territorios alejados del espíritu de la Cristiandad, y que constituirían el cometido de las misiones religiosas en Oriente, así como de la curiosidad viajera de heterodoxos y libertinos de la época.²³²

Es precisamente en esta necesidad de desactivar el spinozismo, y los visos de realidad en que tornaba la idea cartesiana de infinitud, el motivo en que radica el meollo de las disputas habidas entre el Padre Malebranche y la Compañía de Jesús.

El Article LXXXIX (primero de los textos críticos publicados acerca del *Entretien*), da la pista de la sucesiva controversia y sus múltiples caras, que tornando el motivo inmediato (el relevante problema de la atribución de ateísmo al Imperio chino) implica, no obstante, los mismos objetivos generales ya referidos: en este caso, el de su vinculación filosófica al problema metafísico promordial o de la definición de la esencia divina.

²³² El descubrimiento cultural del Imperio chino supuso a la Europa del siglo XVII la afirmación de algunas de las tesis de heterodoxos y libertinos, que desde el Renacimiento tardío venían conquistando, mediante su curiosidad viajera y erudita, nuevos territorios a la intelectualidad continental. Véase al respecto la completa obra de Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*.

En efecto, el referido Artículo, que plantea críticamente la utilización por parte de Malebranche del denominado argumento ontológico (aquel que supone la realidad una perfección implícita a la naturaleza divina), orienta deliberadamente la intención del autor del *Entretien* hacia la atribución de ateísmo al Imperio Chino, identificando para ello al *philosophe chinois* del tratado con Spinoza. Los párrafos finales del artículo crítico son representativos al respecto:

"Quand ce même Chinois dit encore, que le Ly est la verité et la sagesse éternellement subsistante, il ajoûte dans la matiere, car il ne croit pas qu'elle puisse subsister en elle-même indépendamment de la matiere. Ce sont là des erreurs de ce Chinois que j'ai tâché de refuter, je ne parle pas des autres. Mais, dit l'Auteur, ce sont là des contradictions étranges, qui autorisent les Jesuites, etc. Oüi, si les hommes ne tomboient pas souvent dans d'étranges contradictions: mais la Religion des Payens prouve le contraire. Ce sont-là des paradoxes étranges: le Pere Malebranche, ou le Philosophe Chrétien l'avoüe, et le reproche aussi au Chinois. Il a crû ne choquer personne, en tâchant de le désabuser, et de lui faire comprendre, comme le vrai Ly, le Dieu des Chrétiens est sage par lui-même, et la sagesse qui rend sage tous ceux qui le sont. Il s'est imaginé qu'il y auroit des Chrétiens qui liroient avec plaisir et avec quelque profit l'explication qu'il en donne, p. 44 jusqu'à 53 et que cela pourroit être utile aux Missionnaires de la Chine, et aux Jesuites mêmes qui se servent de ses livres pour la conversion de ces peuples. C'est le témoignage que lui rend actuellement la conscience et la memoire. Mais, dit-on, la Philosophie de la nation Chinoise condamne l'Atéisme et enseigne l'existence de Dieu Créateur et Roi du Ciel et de la Terre. J'en doute fort, ... et je le souhaite bien davantage, car cela m'est commandé. Mais c'est-là un fait qui ne me regarde pas, et où je ne prends ici nulle part. La Philosophie Chinoise condamne l'Athéisme: celle de l'Europe ne la condamne pas?. Et cela empêche-t'il de croire qu'il y quelques Spinozistes, et de faire quelque Entretien entre un Chrétien et un Spinoziste pour combattre les étranges paradoxes de cet impie?. Si des personnes instruites des veritez de la Religion, sont capables de tomber dans l'Athéisme, que dit-on penser des Chinois qui n'ont point été comme nous éclairés des lumieres d l'Evangile?" (pp. 33 a 36, y 55 a 56 de edición).²³³

²³³ El crítico refiere expresamente las páginas del *Entretien* donde se define la esencia de Ly y, por oposición, de Dios, argumentando además, de parte del autor del *Entretien*, que, por lo que respecta a Aquel, de su esencia se colige su existencia. Por otra parte, la cita textual refiere el interesado problema de las atribuciones de los diversos argumentos dialécticos, en concreto la de tildar de ateo al Imperio chino, y que, como se ha referido, es cuestión concomitante al polémico asunto de la definición de la esencia divina. En ello se observa la referencia velada al asunto doctrinal de fondo: *l'affaire des rites*, que explica el por qué de las interesadas atribuciones y manipulación de intenciones entre ambos contendientes dialécticos. Además, se menciona la presumible utilización de las obras del Padre Malebranche en China por parte de los misioneros jesuitas, lo cual parece un hecho comprobado, que mientras era criticado en Europa, la Compañía se servía de su obra filosófica en la tarea evangelizadora en China. En general, ni siquiera las supuestas contradicciones entre contendientes dialécticos son dignas de extrañamiento: este tipo de

En efecto, la definición de Ly, y por confrontación, la de Dios, constituye el fundamental motivo de conflicto entre el Padre Malebranche y los jesuitas; en tanto en cuanto ésta se justificara, por parte del Padre oratoriano, en la cartesiana idea de infinitud.

En la medida en que éste se determina a la utilización del argumento ontológico al servicio de la justificación de la heterodoxa doctrina del ontologismo, el radical desacuerdo mostrado por los jesuitas parece relegar circunstancial e interesadamente el problema filosófico de la existencia de Dios, constituyéndose en su lugar, como efectivo y práctico motivo de discordia la cuestión de la determinación de su esencia, habida cuenta del contexto doctrinal del cartesianismo, en el que los Padres de la Compañía de Jesús habrían encontrado la dificultad de su proclive asimilación a la noción spinozista de sustancia.

Por este circunstancial motivo, los jesuitas desatienden algunos de los argumentos propuestos por el Padre oratoriano, focalizando el discurso sobre Dios de una forma pragmática, allí donde es oportuno convenir: esto es, la definición de esencia o naturaleza y los *nombres* bajo los que se reconoce la divinidad, al objeto de su establecimiento para los fines de evangelización del Imperio pagano de Oriente.

No obstante, el problema en torno a la justificación de su existencia persiste; pues en Malebranche éste es indisoluble del problema de la determinación de la esencia. Y es aquí precisamente donde cobra pleno sentido la negación por parte de los jesuitas de los clásicos argumentos en favor de su existencia (principalmente, ontológico), pues a ellos interesa y apremia principalmente desvincular la esencia o naturaleza de Dios respecto de cualquier concomitancia con la tenida por impía doctrina de Spinoza, a cuyos umbrales habría conducido el sostenimiento del ontologismo y la antigua doctrina de la *Visión en Dios* por parte del controvertido Padre Malebranche.

A este respecto, el artículo LXXXIX es decisivo en la exposición de la postura pragmática de los Padres misioneros:

“L'Auteur. C'est au Chinois maintenant à avertir tous les Missionnaires de ne plus se servir du mot de Tienchu, c'est-à-dire, le Seigneur du Ciel pour signifier Dieu ...

literatura de combate basada en réplicas y contrarréplicas, atribuciones, suposiciones, sospechas, acusaciones y delaciones, pretende una finalidad determinada, instrumental, en la defensa o crítica de determinadas posiciones doctrinales.

... Cependant voicy quelques reflexions sur ce discours de l'Auteur.

... Je ne vois pas, dis-je, pourquoi l'Auteur en conclut: que c'est au Chinois maintenant à avertir tous les Missionnaires de ne plus se servir du mot de Tien-Chu, Seigneur du Ciel, pour signifier Dieu. J'avouë que Seigneur du Ciel, et même le Ciel, sont des termes dont on se peut servir en parlant de Dieu; parce qu'ils peuvent réveiller dans l'esprit la notion du vrai Dieu, à l'égard de ceux qui le connoissent déjà. Quand les Chrétiens disent, par exemple, que c'est du Ciel qu'il faut attendre la paix, on voit bien que par le Ciel ils entendent le vrai Ciel; mais c'est par ce qu'on suppose qu'ils le connoissent, et n'en adorent point d'autre. Seigneur du Ciel n'est qu'un nom de qualité, qu'un nom relatif: mais celui qui est, ou l'Etre infiniment parfait, est un mot absolu, qui exprime l'essence du vray Dieu, et qui ne peut convenir qu'à lui... Si donc le chinois se convertit, mais se convertit bien, et qu'il lise les Ecritures, il ne sera nullement étonné de trouver, si l'on veut, a chaque page, que Dieu est le Seigneur et le Roi du Ciel ... Il ne sera pas même surprise que l'Ecriture Sainte donne à Dieu des bras et des mains, des yeux, et des oreilles: parce qu'ayant appris dans la même Ecriture, que le vray Dieu est celui qui est, l'Etre infiniment parfait, infiniment bon, sage, juste, puissant et le reste, il comprendra que si elle humanise souvent la Divinité par ses expressions, c'est qu'elle s'accommode à la foiblesse des hommes (Article LXXXIX, pp. 9-13, y 44 a 45 de edición)²³⁴

Apartado circunstancialmente el problema de las pruebas demostrativas (existencia), el extracto arriba indicado refleja efectivamente la suplantación efectiva de la cuestión objeto de querella, al pasar del problema de la existencia al de la definición de Dios (esta vez, según el autor del *Entretien*, bajo términos relativos o absolutos). En cualquier caso, ello incide de forma ya sea indirecta sobre el problema filosófico obviado, y que enfrenta al Padre Malebranche con las acusaciones de spinozismo, además de apuntar hacia la no menos debatida cuestión del Dios antropomórfico, denunciado por la crítica bíblica de la época, y de interés al *Entretien*.²³⁵

Explícitos son al respecto los siguientes párrafos del tratado:

"Le Chinois. Il me paroît que vôtre doctrine ressemble fort à celle de nôtre secte, et que le Ly et le Dieu que vous honorez, ont entr'eux assez de raport. Le

²³⁴ A propósito del término *Tienchu*, el editor aclara en nota al pie que constituye unos de los nombres o expresiones comprometidos en el denominado *affaire des rites*: *Tien* significa cielo, cercano al sentido griego de *physis*; en cuanto a *Chu*, designa los elementos que componen la *physis*. El término parece tener procedencia taoísta.

²³⁵ En esto el *Tractatus* constituye un compendio de la crítica bíblica al uso. Particularmente, los capítulos V acerca de la institución de las ceremonias, y XIII, en el que se trata la cuestión de los nombres de Dios.

peuple de ce país est idolâtre. il invoque la pierre et le bois, ou certains Dieux particuliers qu'ils se sont imaginez être en état de les secourir. Je crois aussi que ce Seigneur du ciel que vous nommez vôtre Dieu, étoit de meme espece, plus excellent et plus puissant que celui du peuple: mais toujours un Dieu imaginaire ..." (pp. 34-36, y 18 de la edición).

"Le Chrétien. Comparez donc sans prévention vôtre doctrine avec la nôtre. Vous y êtes d'autant plus obligé, que vôtre bonheur éternel dépend de ce examen. La Religion que nous suivons n'est point une production de nôtre esprit. Elle nous a été enseignée par cette souveraine vérité que vous appelez le Ly, et il l'a confirmée par un grand nombre de miracles, que vous regarderiez comme des fables, prévenus comme vous l'êtes de la sublimité de vos connaissances. Je tâche de vous désabuser par des raisonnements humains. Mais ne croyez pas que nôtre foy en dépend. Elle est appuyé sur l'autorité divine et proportionnée à la capacité de tous les hommes" (pp. 36-38, y 19 de la edición).

Como se observa, las referencias al carácter histórico y comparativo entre religiones, además de la concesión a la perspectiva antropomórfica del cristianismo de parte del filósofo cristiano, son habilidosamente utilizadas por los jesuitas al objeto de justificar el acomodo de su discurso religioso al universo cultural del Imperio pagano. Incluso parece apreciarse en ello una cierta concesión al spinozismo (vía la opinión del Padre Malebranche), cuando se da por sentado que la Escritura plantea ciertas afirmaciones en conformidad con las circunstancias de aquellos a quienes va dirigida; postulando así el referido punto de vista antropomórfico como característica de una religión adaptada al adoctrinamiento del vulgo, que en su ignorancia no halla otro modo razonable de posible acercamiento al conocimiento de Dios.²³⁶

No obstante, la raíz filosófica de la comparación entre una u otra Religión, de la vinculación entre un nombre u otro de Dios, persiste; estando radicada en el ya referido y complejo problema de la definición de la esencia divina, y que desencadena el mayor motivo de fricción del filósofo cristiano con las posiciones escépticas; en definitiva, el problema de la definición de la sustancia en consonancia con el ontologismo.

Apartada deliberadamente de la escena dialéctica, y por parte del filósofo

²³⁶ La frase del filósofo chino "Je crois aussi que ce Seigneur du Ciel que vous nommez vôtre Dieu, étoit de meme espece, plus excellent et plus puissant que celui du peuple: mais toujours un Dieu imaginaire ...". Insiste en la idea de negación de Dios (*un Dieu imaginaire*) conforme a la definición dada por el filósofo cristiano. Por otra parte, las afirmaciones de éste resultan llamativas, en tanto en cuanto aparecen por vez primera proclives a las pretensiones de acomodo de una Religión que debe adaptar su forma de adoctrinamiento a las condiciones concretas de los pueblos paganos; punto de la controversia en que convendría con su oponente dialéctico, a la sazón los Padres jesuitas.

chino, la espinosa cuestión de la existencia de Dios, en este punto el desarrollo de la polémica torna hacia el principal problema derivado, y de interés práctico esencial a la querella: el de los *nombres* de Dios, punto fundamental del denominado *affaire des rites*, y de primordial relevancia a los propósitos doctrinales de los Padres misioneros.

En este sentido, es fundamental la ya referida cuestión de atribución de ateísmo al Imperio chino; pues, en buena medida, constituye el desencadenante de la polémica de naturaleza terminológica. Y precisamente es en términos nominalistas, podría decirse, como se plantean los misioneros jesuitas el problema de la aplicación de las nociones teológicas cristianas al universo cultural de la civilización pagana de Oriente.

Así se recogen las palabras del autor del *Entretien* en el primero de los artículos críticos:

“Au reste je ne mets point l'Athéisme sur le compte des Chinois, si ce n'est que par l'Athéisme on entend le refus de reconnoître l'existence du vrai Dieu, de l'Etre infiniment parfait en toutes manieres. Si les Chinois lettrez adorent le Ciel materiel, ou même le Seigneur du Ciel, en regardant ce Seigneur comme un tel estre, un estre borné et fini dans son essence, comme un puissant Roi, semblable, par exemple, au Jupiter des Payens, ce vainqueur des Geants, et des Titans, qu'ils appelloient de Dieu du Ciel, ils sont aussi idolâtres que s'ils adoroient Pluton, le Seigneur des Enfers, ou Beelzebub, le Dieu des mouches. Je veux croire sur la parole de l'Auteur, que l'Empereur de la Chine reconnoît et adore le vrai Dieu, l'Etre infiniment parfait, en un mot, celui qui est; car c'est le nom absolu que Dieu se donne à lui-même. Je souhaite aussi de tout mon coeur que les Peres Jesuites obtiennent de lui sur cela une declaration publique: car apparament il leur a fait confidence de ses bons sentiments, puisqu'on nous dit ici qu'il est certain qu'il est tres éloigné de l'Athéisme”. (Article LXXXIX. pp. 5 a 9, y 42-43 de la edición).²³⁷

Como se aprecia, para el Padre Malebranche, la cuestión de los *nombres* con que se designa y reconoce a Dios está íntimamente vinculada a la definición de su esencia, y ésta, a la de su existencia. En cambio, en el entorno de los Padres misioneros, y en la medida en que la cuestión de los *nombres* (también en la Escritura) se constituya en un medio práctico y asequible, que facilite la compleja tarea de transmisión de las nociones teológicas en el contexto de su misión evangelizadora, aquella podría incluso desvincularse respecto a la problemática de la definición de la naturaleza o esencia divina; incluso desproveer de rigor

²³⁷ Recogidas por el crítico de Trévoux, las palabras del autor del *Entretien* refieren a otras del Padre Le Gobien, conforme a las que el Emperador de China habría hecho pública confesión de profesión de fe y consiguiente negación del ateísmo.

doctrinal y relativizar dicha definición, en función de los objetivos misioneros.

Tal determinación de carácter pragmático por parte de los jesuitas parece ser el auténtico sentido implícito al polémico *affaire des rites* (en su vertiente, *affaire des noms*), y que justifica la defensa misionera de la espiritualidad oriental, a la que un buen número de evangelizadores pretende alejar de toda concomitancia con el ateísmo.²³⁸

En este contexto se entiende que, a su vuelta a Europa en torno a 1706, procedente de las misiones religiosas en Oriente, en plena querella sobre los ritos, el eminente Padre jesuita Le Comte alerte abiertamente del peligro que supondría hacer de los chinos un pueblo de ateos, sembrando de este modo en los teólogos y espíritus creyentes del continente la duda acerca de si aquella afirmación y razonamientos propios de la apologética cristiana europea no serían en sí mismos una concesión intelectual a los libertinos:

*"Les libertins ne tireraient-ils pas d'avantage de l'aveu qu'on leur ferait que dans un empire si vaste, si éclairé, établi si solidement, et si florissant, soit par la multitude de ses habitants, soit par l'invention de presque tous les arts, on n'aurait jamais connu une divinité? Que deviendraient donc les raisonnements que les Saints Pères, en prouvant l'existence de Dieu, ont tiré du consentement de tous les peuples ?." (Eclaircissement sur la denonciation faite à N. S .P. le Pape des Nouveaux Mémoires de la Chine).*²³⁹

Probablemente, los Padres jesuitas, protagonistas de excepción del ambiente de persecución religiosa del continente en torno al spinozismo y el libertinaje, no crean en el simplismo dialéctico que promulga. Antes bien, tal vez su sagacidad intelectual les lleve a aprovechar oportunamente el clima de hostilidad intelectual creado en torno a Spinoza y su doctrina, e insuflar

²³⁸ Ciertamente, algunos notables misioneros jesuitas (Le Comte, Le Gobien, entre otros) pretendían que los ritos del Imperio chino constitúan formas de culto y ceremonias de carácter puramente civil, y, por tanto, de naturaleza convencional, lo cual salvaba o preservaba la cuestión de su significado religioso. A dicha tolerancia doctrinal se habrían referido críticamente los jansenistas con la acepción *moral práctica* de los jesuitas. En todo caso, la tendencia por parte de los Jesuitas a considerar la utilización de un lenguaje asimilado, adaptado, para la denominación de Dios se atisba particularmente en el conjunto de los artículos críticos al *Entretien*, en los que se aprecian constantes alusiones a dicha cuestión, así como en sentido general, al denominado lenguaje confuso del autor del tratado, en este contexto, se supone que intencionadamente. No obstante, en un sentido práctico, puede que a la Compañía interese particularmente la obra del Padre oratoriano, en tanto que instrumento de justificación de la existencia de una teología de corte heterodoxo que, no obstante, combatía denodadamente por permanecer prendida al tronco común del pensamiento religioso. Motivo en el que probablemente hallaran un punto de convergencia, de apoyo, en relación a sus intereses generales como Orden religiosa abiertamente cuestionada.

²³⁹ Atribuido a los Padres Le Comte y Le Gobien. Aquí se alude directamente al controvertido problema de la atribución de ateísmo al Imperio chino, y que el Padre Malebranche vincula sistemáticamente al de la definición de la esencia divina. Probablemente, la posición de los jesuitas es efectivamente práctica, pretendiendo en todo momento invalidar la posible atribución de ateísmo como medio de prestigiar ante las autoridades religiosas la presumible tolerancia atribuida a sus propios métodos de evangelización.

deliberadamente inquietud espiritual en las almas de los creyentes, al objeto de hacer valer sus propias posiciones doctrinales así como las de la Compañía en lo tocante a la controvertida cuestión de los métodos misioneros de evangelización, y que en esos días eran objeto de sospecha por parte de la ortodoxia romana.

Detractora de Descartes, e instigadora de la denuncia y ataque al spinozismo militante, la Compañía de Jesús utiliza sabiamente sus armas: en este caso, se describe el estado de la espiritualidad oriental, y del que la Orden es conocedora de primera mano, sirviéndose del antiguo *argumento del consentimiento unánime de los pueblos en favor de la existencia de la divinidad*; argumento empleado ya por los Padres Apologistas, y que el Padre jesuita Le Comte hábilmente considera.²⁴⁰

A este respecto es oportuno citar el texto denominado *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des Chinois*, y sus peculiares características y significado entre el conjunto de la literatura vinculada al *Entretien*.

Las autoridades allí referidas parecen todas decididas a sostener la atribución de ateísmo al Imperio oriental, lo que sería de enorme provecho y apoyatura a las tesis rigoristas del Padre Malebranche en relación al problema de la definición de la esencia divina.²⁴¹

Como se observa, la cuestión de los nombres atribuidos a Dios constituye un problema de naturaleza fundamental en la tarea evangelizadora. Ello determina la separación entre las nociones cristianas (Dios) y paganas (Tien-chu) de la divinidad, y que el *philosophe chinois* considera igualmente bajo la forma velada de Ly.

A este respecto, la literatura crítica de Trévoux es suficientemente incisiva, dejando establecida la cuestión circunstancial a partir de la cual se suscita dicho problema: el de la atribución de ateísmo al Imperio de Oriente; de modo que, probablemente, el problema filosófico planteado lo sea en función de intereses y

²⁴⁰ Como se ha referido, su renovada utilización en el siglo XVII de la mano de los anticartesianos persigue una principal finalidad: invalidar los argumentos empleados por los seguidores de Descartes, basados mayormente, desde la aparición en 1641 de *Méditations Métaphysiques*, en la idea de infinito, y de la que el cartesiano cristiano Malebranche (al que se acusa abiertamente de spinozismo) se vale en el *Entretien* de 1708, al objeto de la definición de la naturaleza divina, vehiculando y reafirmando en aquella las antiguas doctrinas de *ontologismo* y *visión en Dios*. Este parece el papel asignado prioritariamente a Huet, anticartesiano, escéptico y empirista, bastión intelectual de los jesuitas, adalid de la crítica de las pruebas basadas en la idea de infinito y consiguiente reconsideración de las pruebas de los antiguos, entre ellas la del consentimiento unánime. De modo que éste parece un elemento fundamental en torno al que se forja el debate.

²⁴¹ A este respecto, el editor advierte (nota 24, p. 57 de la edición) de la extrema oportunidad e inteligencia del Padre Malebranche, de haber podido granjearse el apoyo doctrinal entre las propias filas de sus oponentes diaécticos. No obstante, no lo ve plausible, pues parece que el referido documento muy probablemente habría sido incluido entre el conjunto de textos vinculados a espaldas del propio autor del *Entretien* (*Il est habile de faire appel aux Jésuites eux-mêmes pour combattre les critiques de Trévoux, qui atténuent l'Athéisme des Chinois. Mais ce passage aurait été ajouté à l'insu de Malebranche, Cf. p. XVIII*).

finés extrafilosóficos (misiones); lo cual no determina a desestimar la plausible existencia de un problema filosófico real, de fondo, que explicaría las dificultades de asimilación de la doctrina filosófica cristiana en tierras paganas. Ésta y no otra es la cuestión esencial.

En todo caso, los avances son relativamente crecientes para los intereses evangelizadores misioneros: en 1692, bajo la era del emperador Cam Hi, se autoriza el culto cristiano en el Imperio, si bien bajo una forma autorizada de asimilación a la cosmovisión china (*sinisation*), que, no obstante, continúa en la utilización de la obra del Padre Malebranche.²⁴² De modo que, según parece, las fricciones doctrinales sólo se atenúan o desaparecen por acomodación o repliegue.

Le Chinois. “*Quel est ce Seigneur du ciel que vous venez de si loin nous annoncer? Nous ne le connoissons point, et nous ne voulons croire que ce que l'évidence nous oblige à croire. Voilà pourquoi nous ne recevons que la matière et le Ly cette souveraine Verité, Sagesse, Justice, qui subsiste éternellement dans la matiere, qui la forme et la range dans ce bel ordre que nous voyons, et qui éclaire aussi cette portion de matiere épurée et organisée, dont nous sommes composez. Car c'est necessairement dans cette souveraine Verité, à la quelle tous les hommes sont unis, les uns plus les autres moins, qu'ils voient les veritez et les loix éternelles, qui sont le lien de toutes les societéz*”. (*Entretien*; pp. 1-3, y 3 de edición).

FIN DE LA SEGUNDA PARTE

²⁴² Introduction de edición; *Note sur la philosophie chinois* (nota 17 de la edición).

CONCLUSIONES

EL DISCURSO FILOSÓFICO, INSTRUMENTO DE LA FE: UNA REFUTACIÓN FIDEÍSTA DEL ESCEPTICISMO

Cuestiones preliminares

El presente apartado ofrece las Conclusiones que se derivan a partir del estudio del tratado *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, del Padre Malebranche. Como se refería en la *Introducción*, dicho estudio organiza la presentación de los contenidos en dos Partes, a partir de la edición de referencia.²⁴³

Recuérdese que la Primera Parte o parte expositiva supone la apreciación y valoración del conjunto de circunstancias histórico-filosóficas y documentales que determinan el surgimiento del tratado *Entretien* de 1708. En cuanto a la Segunda Parte, se dedica a la explicación de los contenidos propiamente doctrinales del texto, ofreciendo un punto de vista crítico acerca de su pertinencia y desarrollo.

Las Conclusiones que ahora se presentan se enfocan preferentemente hacia la referida Segunda Parte o de contenidos propiamente críticos. No obstante, el capítulo Cuarto de la Primera Parte ²⁴⁴ constituye un auténtico punto de referencia y tránsito hacia la Segunda Parte; mediante éste se pretende un acercamiento al lector de los textos objeto de estudio; una aportación personal y crítica respecto de los criterios de la edición de referencia, al objeto de proporcionar una presentación y organización propias de los aspectos documentales del tratado y su literatura vinculada.²⁴⁵

En cuanto a la Segunda Parte, se ha decidido una doble perspectiva (también en la presentación de Conclusiones) respecto al análisis de sus contenidos, y que presumiblemente pueda responder a los intereses intelectuales del autor del tratado a la hora de diferenciar entre el debate metafísico en torno al escepticismo y el debate de sus aspectos propiamente cognoscitivos.

Ello determina a trazar una clara línea divisoria entre los Capítulos Primero y

²⁴³ Dicha edición está a cargo de A. Robinet. El tratado que nos ocupa se corresponde al Tome XV de sus *Oeuvres Complètes de Malebranche*. Paris, Vrin, 1986.

²⁴⁴ Su título es el que sigue: *Emergencia de un tratado filosófico controvertido: Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, del Padre Malebranche. Difusión, impresión y polémica.

²⁴⁵ Debido a las peculiaridades documentales del texto analizado, los aspectos histórico-filosóficos y documentales parecen necesarios a la comprensión de los contenidos propiamente doctrinales, y no meros apuntes de contextualización.

Segundo y el Capítulo Tercero de la referida Segunda Parte²⁴⁶. Así pues, los dos primeros se orientan a la crítica del autor en torno a los aspectos metafísicos derivados del paganismo y la hererodoxia doctrinal a que dan lugar los ulteriores desarrollos del cartesianismo en torno a 1708 (fecha de impresión de la obra), y que su autor se habría propuesto combatir. En cuanto al Capítulo Tercero, éste refiere la crítica cognoscitiva del escepticismo y la heterodoxia de sus coetáneos así como del idealismo cartesiano.

A dichas Conclusiones, se añaden otras de carácter general, relativas tanto al contexto histórico-filosófico y el significado general de las cuestiones planteadas por el texto *Entretien* y su literatura vinculada, como a los aspectos documentales de los referidos textos; motivos todos que determinan finalmente a la apreciación de aquellos elementos relativos a la ubicación y significado filosóficos del texto *Entretien* de 1708 en el escenario general de la filosofía moderna.

Por supuesto, se pretende que los mencionados ámbitos de análisis de este apartado de *Conclusiones* (metafísico, cognoscitivo, de carácter general y de ubicación filosófica del texto en su contexto) impliquen los supuestos y tesis concomitantes sostenidos por esta doctorando en la presente investigación y expresados oportunamente en la *Introducción*, dotándolos de sentido y coherencia. A saber:

En tanto que supuestos: a) la presumible identificación por parte del autor del tratado entre escepticismo y heterodoxia como nota distintiva del texto; b) la consideración de que el *Entretien* de 1708 del Padre Malebranche venga a clarificar un nuevo episodio de la denominada por la historiografía filosófica (Popkin) *crise pyrrhonienne*.

En cuanto a las tesis de investigación, dos son las propuestas, vinculadas entre sí: a) el postulado de que la concepción malebranchiana de sustancia (*étendue intelligible*) vertebrada sobre dos pilares doctrinales heterodoxos, acordes a la consideración de falibilidad de la razón: fideísmo y ontologismo; b) el postulado del *presentismo* de la sustancia, que el autor del *Entretien* parece compartir con Spinoza, paradójicamente reputado jefe de los ateos.

²⁴⁶ La Segunda Parte, que lleva por título *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, de 1708: una refutación del escepticismo, está compuesta de tres capítulos cuyos títulos son respectivamente: Ocasionalismo y vehiculación divina, La extensión inteligible: la sustancia, y El ontologismo: el Ser en penumbra.

A. El debate metafísico

Como se ha referido, éste ocupa los Capítulos Primero y Segundo de la Segunda Parte, y supone la crítica mitigada del mecanicismo y la causalidad mecánica, así como del dualismo cartesiano a la base; a ello el autor opone la solución ocasionalista, que complementa con la noción de *étendue intelligible* como modelo de sustancia. Las cuestiones que lo explicitan son las siguientes.

Primero. El orden físico y su refutación: la existencia de desórdenes e inconvenientes. El problema del mal. La solución ocasionalista.

La cuestión del orden mecanicista y la existencia en paralelo de desórdenes inherentes al desarrollo de las leyes que gobiernan el mundo, y que se manifiestan en forma de inconvenientes e incluso situaciones calamitosas, constituyen un terreno extraordinariamente proclive a la aparición de la postura escéptica, ejemplificada en la tesis fundamental sostenida por el filósofo chino: la ausencia de sabiduría consecuente y responsable de parte del Dios cristiano, que parece desentenderse de sus presumibles criaturas. De hecho, a ojos del *philosophe chinois*, no parece que dicho Dios sea independiente de la propia materia (extensión infinita), lo que implicaría de su parte la defensa de un modelo necesarista (ciego) de concepción y desarrollo en el decurso del mundo, que no admite consideración o miramientos hacia sus componentes o partes (en alusión a particulares finitos o criaturas).

Justamente, las características de Sabiduría e Inteligencia supremas atribuidas a Dios es el motivo esgrimido por el *philosophe chrétien* para solventar el problema planteado por los escépticos, en el sentido de que, precisamente, la aparición de desórdenes e inconvenientes en el desarrollo y desenvolvimiento del mundo constituye la prueba de la existencia de una Inteligencia que no quiere, sino que permite tales acasos, y a la que se atribuye la prerrogativa de poder paliarlos o remediarlos. En ello se explicitaría su naturaleza todopoderosa, que de la existencia de desórdenes y males procura el orden y el bien, haciéndose por tanto imprescindible (necesario) al ordenamiento del mundo.

Y ello tanto en el plano físico (mecanicismo y leyes simples y generales que gobiernan el mundo) como metafísico; pues, con frecuencia, la existencia de graves desórdenes motivan padecimientos y males morales a las criaturas.

Segundo. En cierta medida, la solución ocasionalista, que supone la inactividad de las causas segundas (criaturas), contribuye a favorecer los principios de la misma física mecanicista que el autor del *Entretien* adopta, si bien

de forma limitada, en tanto aquella sirve a fines mayores; ya que con su adopción se consagra el universo de las ciegas fuerzas mecánicas, necesitado de un principio rector y ordenador externo. Y ello precisamente posibilita y justifica la existencia y el papel asignado a Dios, su Creador, ya que, tras el modelo mecanicista que explica el comportamiento del mundo, se ubica una Inteligencia omnisciente (causa esencial) que imprime actividad al sistema mecanicista y que prevee y provee el decurso en el desarrollo de las leyes que lo autorregulan y conservan.

Tercero. No obstante, la antigua idea de finalidad, que de este modo queda instalada en la trastienda del mecanicismo, no implica una tendencia inherente a las criaturas respecto de su Creador (esquema aristotélico-escolástico), cuanto el medio o tendencia del que Éste se provee para ser necesario al desenvolvimiento de las criaturas o causas segundas (mundo). De este modo, el escéptico impele al cristiano, en torno a lo que considera un modo peculiar de relación o vinculación de Dios hacia sus criaturas, y que cabría entender como desasimiento; a lo que el creyente argüye (para mayor desconcierto del escéptico) que Dios ha creado el mundo para el sólo fin de su Gloria.²⁴⁷

Cuarto. En este sentido, la justificación de la creación es también objeto de polémica, pues el mundo que defiende el *philosophe chinois* es eterno, sin principio ni fin; lo que contradice la idea cristiana a propósito del origen del mundo en Dios (*creatio ex nihilo*). En esto, señala el *philosophe chrétien* que Dios quiere y debe crear el mundo, pues ello es connatural a su esencia; esto es, en caso de no crearlo, ello constituiría una imperfección del Ser absolutamente perfecto. Por contra, el filósofo chino señala que la existencia de la materia eterna desprovee de sentido la idea y acto de creación; motivos en los que éste parece mostrarse un claro defensor de las tesis spinozistas.

Quinto. En esto, la denominada prueba por los efectos o por la Sabiduría y Gracia divinas (también llamada cosmológica) determina precisamente el alcance de un Dios al que sus criaturas conocen por los efectos o reflejos que de su naturaleza se manifiestan; siendo la existencia del mundo (su creación y conservación) el principal de éstos. Ésta constituye una prueba de su existencia, considerada *a posteriori*, que el *Entretien* utiliza al objeto del debate en torno al

²⁴⁷ Malebranche denuncia el antropomorfismo implícito a la idea de Dios propio de la tradición cristiana, siendo en esto un claro heterodoxo cuya posición puede aproximarle a Spinoza. De hecho, en 1681 en su *Traité de la nature et de la grâce*, habla de las Escrituras como de una obra hecha para ser dirigida al vulgo. En el ilustrativo Apéndice de la *Parte Primera* de *Ética*, Spinoza señala que la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza lo hace en virtud de la misma necesidad por la que existe. Y de acuerdo con la *Proposición XXVI* de la *Parte Primera*, la razón o causa por la que Dios o la Naturaleza obra y la razón o causa por la cual existe, son una y la misma cosa. Como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco lo tiene para obrar. Además, en la *Parte Cuarta* (*De la servidumbre humana*) señala que lo que se llama la causa final no es sino el apetito humano mismo, en tanto que considerado el principio o la causa primera de alguna cosa (en alusión al motivo).

origen del mundo (creado o eterno) y la naturaleza de la materia, en referencia a las tesis ciertamente spinozistas. No obstante, es la prueba por la idea de infinito (cartesiana y procedente del antiguo argumento ontológico) la que nuestro autor comparte con Spinoza, por lo que su rechazo de parte del filósofo chino torna la máscara (*philosophe chinois*) difícil de acoplar al pensamiento del pensador holandés. Ello mostraría la postulada identificación entre escepticismo y heterodoxia por parte del autor del *Entretien*.

Sexto. El *philosophe chrétien* entiende que la propia esencia o naturaleza divina implica el acto de la creación, como una de sus perfecciones, la primera de las cuales es su existencia. En cambio, el *philosophe chinois* sostiene que de la esencia de la sustancia se deducen por exclusiva necesidad infinitos atributos e infinitos modos, en cuya explicación o manifestación consiste el mundo. Recuérdesse que en Spinoza la extensión es uno de los atributos de la esencia de la sustancia (eterna como ésta) y que en ella se conforma y define el mundo todo, igualmente eterno. Ésta constituye igualmente una prueba denominada *a priori* de la existencia de Dios, de que el *Entretien* se sirve para la explicación el origen del mundo (creado o eterno), y en la que se vuelve a coincidir (metodológicamente, por supuesto) con Spinoza.

Séptimo. Por otra parte, la reivindicación y readaptación del antiguo argumento ontológico por parte del *philosophe chrétien*, le vincula a la tradición cristiana, en la medida en que ésta estableciera la identificación entre conocimiento y revelación (o si se prefiere, en el contexto del escepticismo, entre necesidad y amoralidad), propia por otra parte del espíritu del Mundo Antiguo. En ello Malebranche es escasamente cartesiano, en el sentido de sus coetáneos spinozistas. Y en ello bajo la máscara del *philosophe chrétien* se supone al Padre oratoriano.

Octavo. Por otra parte, la solución ocasionalista como modelo de explicación del orden y funcionamiento del mundo, planteada por el *philosophe chrétien*, sirve al autor del tratado a mayores fines: la justificación de la esencia o naturaleza de Dios; en todo caso, parece aquella una solución extrema: afirmar la inactividad de las causas segundas puede resultar una paradoja; desde luego lo es para los sentidos. No obstante, en esto concierta clarísimamente la doctrina del *philosophe chrétien* a propósito de su crítica del sensismo e idealismo cartesiano. Si la esencia de Dios implica su existencia, y ésta la creación del mundo, en este sentido, no cabría para el cristiano la necesidad de someter aquellas a juicio (existencia de Dios y creación); y mucho menos desde postulados sensistas, innaccesibles a la idea de infinito (crítica de la antigua teoría de la visión directa de los cuerpos); modelo éste que igualmente habría sido negado por su Maestro, Descartes, quien sostenía la inexcusable actividad del sujeto cognoscente

mediante la concepción de ideas o formas, tenidas éstas a modo de pre-
envoltura de los objetos de conocimiento (innatismo de las ideas).

Noveno. Y la solución ocasionalista promueve el problema filosófico de la definición de la sustancia. De entrada establece la distinción entre causa esencial y causa ocasional. El *philosophe chinois* objeta en todo momento dicha distinción (*une sagesse qui subsiste dans la matière; une matière qui pense*), y cuyo ensamblaje habría quedado prendido tras Descartes al irresuelto problema de la causalidad, en el sentido de determinar la vinculación esencial existente entre ambos tipos de causa (primera y segundas; esencial y ocasionales). A ello el *philosophe chrétien* ofrece la solución ontologista implícita en la teoría de la *Visión en Dios* (no vemos sino en Dios; Dios constituye el objeto inmediato del conocimiento); entendiendo por Dios, la sustancia infinita.

Décimo. De este modo, el problema metafísico queda vinculado necesariamente al problema cognoscitivo; circunstancia que ciertamente parece lógica en el contexto del escepticismo de principios del siglo XVIII, y que, por otra parte, da sentido al punto de vista filosófico general adoptado en la presente investigación, y desde el que se enfoca el análisis del *Entretien* de 1708: la afirmación de H. Gouhier a propósito de la *incredulidad como absurdo* en la doctrina del Padre Malebranche.

Undécimo. Ello implica, de la misma manera, el sostenimiento de la aquí denominada *perspectiva presentista* de la sustancia, que alude al interés indagatorio del texto *Entretien* en la determinación de la esencia o naturaleza de la sustancia, habida cuenta del postulado previo, incuestionable, de su existencia; motivo éste que paradójicamente parece posibilitar el acuerdo entre el Padre Malebranche (cartesiano cristiano) y Spinoza (cartesiano de reputación atea).²⁴⁸

Decimosegundo. Y el referido postulado del *presentismo* de la sustancia se justifica, por tanto, de parte del *philosophe chrétien*, en la apreciación de la debilidad y falibilidad de la razón (que el *Entretien* de 1708 no refiere de forma explícita), y a la que presta auxilio su sentimiento cristiano fideísta; ello va a propiciar la denominada solución ontologista. De modo que su concepción de la sustancia (*étendue intelligible*) queda a merced de dichos elementos heterodoxos (en relación a la Escolástica, en tanto que tradición cristiana precedente). Como se verá, ella misma, la *extensión inteligible*, se identifica con Dios (el Verbo divino), en la medida en que la Nada no tiene propiedad ni

²⁴⁸ A juicio de la doctorando, la crítica de la ignorancia y la superstición en Spinoza en tanto que formas erradas del conocimiento (*Ética*, *Proposiciones* XXXII a XXXVI, y espíritu del *Tractatus*), y que tanto peso específico presupone en su doctrina, determina en el pensador holandés una vertiente del escepticismo que en nada obstaculiza la afirmación de la sustancia: que el Ser es, y lo es necesariamente (véase *Apéndice, Parte Primera, Ética*). De esta manera, el acuerdo *presentista* con Malebranche parece posible.

entidad; simplemente, no es ni existente ni posible.²⁴⁹

Decimotercero. Esta tendencia a excluir la Nada como entidad ontológica es presumible igualmente en Spinoza, que posiblemente en esto acuerda con el Padre Malebranche; hecho que volvería a demostrar la tendencia en el *Entretien* a asignar al *philosophe chinois* el desempeño de diversos roles o máscaras, que en este caso, no corresponderían al filósofo reputado de ateísmo. Presumiblemente, en la debatida polémica sobre el infinito y la posibilidad de pensar en él, el filósofo chino tendría la necesidad de desautorizar el ontologismo; lo cual haría el propio Spinoza, de no ser al precio de acreditar la realidad de la Nada; cosa a la que no parece dispuesto.²⁵⁰ Por lo que parece que el interlocutor velado tras el *philosophe chinois* sea en este punto una figura representativa de los anticartesianos, a quienes la consideración de Dios mediante la idea de infinito (a la que niegan toda realidad) les supone rotunda sospecha de ateísmo (Compañía de Jesús, como oportuno ejemplo).

Decimocuarto. Por lo demás, la convicción de Spinoza en favor de la razón como facultad del juicio necesario, claro y distinto, parece incuestionable; de modo que dicha razón propicia el conocimiento *per se* de la sustancia, pues el propio pensamiento no es sino uno de sus atributos; lo que implicaría su propia naturaleza racional. Ello se explicaría mediante el postulado de la unicidad de la sustancia, ejemplificado en *Ética, Parte Primera, De Dios, Proposición XIV*: “No puede darse o concebirse sustancia alguna excepto Dios ...”, y sus corolarios. En todo caso, en *Parte Segunda (Proposiciones XXXII a XXXVI)*, Spinoza habla de la falsedad como privación de conocimiento, implícito a las ideas inadecuadas o confusas; y que son por naturaleza las contrarias a las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas. Lo que va a determinar una concepción de la sustancia *more geometrico demonstrata* (en clara alusión a su filiación cartesiana), y cuya solución al problema de la plausible existencia de la Nada lo constituye la afirmación de la sustancia como *causa sui*: *Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo*

²⁴⁹ “La seule démonstration véritable de l'existence de Dieu tient dans le constant pensé. Il y a un Dieu. Telle est la plus claire des propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine, aussi évident, la connaissance de l'infini, par la quelle on peut ne pas commencer pédagogiquement, est psychologiquement et ontologiquement première. De plus, affirmation de l'existence de Dieu et affirmation de l'existence de moi, découlent métaphysiquement d'un principe général: le néant n'a pas de propriété ... Si on pense, l'objet immédiat de la pensée est. Car le néant n'est ni visible ni intelligible. Ne rien voir c'est en point voir, penser à rien c'est ne point penser. Quand on pense à une idée finie, elle peut n'être que possible, mais comment la pensée de l'infini en serait-elle pas la mise en présence de l'infini lui même?”. (A. Robinet: *Philosophie et théologie: Malebranche et son temps*; de la obra *Malebranche l'homme et l'oeuvre*; Compendio de estudios relativos a Malebranche; pp. 27 a 28).

²⁵⁰ Acerca de pensar el infinito, véase *Entretien*, pp. 1 a 23, y 1 a 12 de edición. Respecto a Spinoza, considerese el enunciado de la *Proposición XI de Ética, Parte Primera (De Dios)*: “Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente” (pp. 53 a 56 de edición).

puede concebirse como existente". (*Ética, Parte Primera, De Dios, Definición I*).²⁵¹

Decimoquinto. Postulado el *presentismo* de la sustancia, ¿Cuál es entonces la situación en lo tocante a su naturaleza o esencia?. Siendo el contexto filosófico el spinozismo, es bien cierto que a este respecto la polémica se orienta hacia los objetivos cognoscitivos del *Entretien*, consistentes en la definición de la esencia de Dios como paso previo a la disuasión de determinados errores o desviaciones habidos en la interpretación y difusión de la Santa Doctrina por parte de algunos misioneros católicos del Imperio chino (Jesuitas, particularmente). En este sentido, la polémica del tratado se enfoca y yuxtapone en una doble dirección: de una parte, como crítica de la doctrina de Spinoza en relación a la definición de la sustancia (de la que Malebranche pretende desvincularse); de otra, en relación al consabido problema suscitado de los *nombres de Dios* (a la postre, sustentado en la propia cuestión de su definición).

Decimosexto. Las cuestiones relevantes vinculadas a la definición de sustancia son fundamentalmente dos, y que resultan concomitantes. La primera es la controversia en torno a la supuesta corporalidad o materialidad de Dios, derivada de la consideración de su esencia divisible (*parties*), y atribuida a Spinoza; la segunda corresponde a la polémica noción de infinito, y la prueba por esta idea (trasunto del clásico argumento ontológico), que consagra la realidad como perfección divina, cuestión que choca frontalmente con la creencia de los Padres misineros de la Compañía de Jesús, que ven en la idea de infinito un sofisma cartesiano.

Decimoséptimo. Respecto a la supuesta divisibilidad de la sustancia (entiéndase infinita) y la existencia de partes, la suposición era extendida entre los críticos de Spinoza. No obstante, en la *Proposición XV* de la *Parte Primera* o *De Dios* él arguye lo contrario, si bien considera la sustancia corpórea o extensa indisociable de la naturaleza divina (atributo de la sustancia), motivo que presumiblemente confunde a sus críticos. Además, por la *Proposición XIII (Parte Primera)*, Spinoza establece que una sustancia absolutamente infinita es indivisible. La cuestión es, pues, saber si la interpretación de Spinoza al uso en el texto *Entretien* y literatura vinculada, es rigurosa, científica, o meramente interesada y partidaria. En esto, el mismo Padre Malebranche habría de resultar sospechoso, cuando en *Méditations Chrétiennes* (obra de 1683) declama contra lo que considera una concepción monstruosa de la sustancia, basada precisamente en

²⁵¹ "Un courant français, en filiation directe, passerait par Rohault, de là à Malebranche, puis de Malebranche à Fénelon, développant les implications de l'invisibilité du néant. On aurait là une école du "néant qui n'a pas de propriétés" pour laquelle la raison est dépassée en elle même tant par son propre contenu que par son origine et sa référence constante à un autre-que-le-moi-pensant" (A. Robinet; *Philosophie et théologie: Malebranche et son temps*; de la obra *Malebranche l'homme et l'oeuvre*; Compendio de estudios relativos a Malebranche; p. 29). Spinoza no parece muy alejado de esta posición.

la supuesta atribución de partes a la misma, aludiendo de forma velada a Spinoza; así en la IXe *Méditation*:

“... *Teodoro*. ... El autor que ha renovado esta impiedad conviene en que Dios es el Ser infinitamente perfecto. Y siendo esto así ¿cómo hubiera podido creer que todos los seres creados no son sino partes o modificaciones de la divinidad?. ¿Es una perfección ser injusto en sus partes, desgraciado en sus modificaciones, ignorante, insensato, impío? ... Ciertamente si hay gentes capaces de forjarse un Dios sobre una idea tan monstruosa, o es que no quieren tenerlo, o bien, son espíritus nacidos para buscar en la idea del círculo todas las propiedades de los triángulos ...”²⁵²

Décimoctavo. En cuanto a la *realidad* entendida como *perfección*, la controversia de fondo es nuevamente la idea de infinito, identificada en los cartesianos Malebranche y Spinoza con el Ser infinitamente perfecto (en Malebranche, el *infinito en todo género*, en Spinoza la *infinitud absoluta*), en tanto aquella es noción clara y distinta (filiación cartesiana). La concepción de dicho modelo de sustancia es objeto de polémica con los anticartesianos, partidarios del modelo sensista del conocimiento, y que consideran el acceso a Dios mediante razón una certera vía de ateísmo (Jesuitas, en el contexto del *Entretien*). En cuanto a la peculiar identificación spinozista entre *realidad* y *perfección*, seguida de la *Definición VI* de la *Parte Segunda*, su autor la explicita en *Ética* como sigue:

“A la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y todo cuanto se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente se produce necesariamente”²⁵³

Decimonoveno. En el contexto del tratado de 1708, la cuestión acerca de cuál sea la esencia de la sustancia está enfocada al objetivo de poner a salvo de toda duda su naturaleza incorpórea, y el hecho de que ésta no sea confundida (siquiera en su nomenclatura) con las deidades adoradas en el Imperio chino (cuestión de los *nombres* de Dios). Ahora bien, ni Malebranche ni tan siquiera Spinoza la identifican exclusivamente con la materia cartesiana infinita; el primero la declara incorpórea e identificada con el Verbo divino, o lo que es lo mismo, la infinita Sabiduría e Inteligencia, la Verdad. Así se refiere en el pasaje del *Entretien* que sigue:

²⁵² IXe *Méditations*; pp. 174 a 175. El argumento deja entrever la preocupación científica de la época en torno a las nociones físicas de lo infinitamente grande (los cielos) y lo infinitamente pequeño (las partículas indivisibles), y derivadas de la consideración de la idea de infinito.

²⁵³ *Ética*, *Parte Cuarta*, *De la servidumbre humana*; *Prefacio*; pp. 253-254. Ello remite a una interpretación de la imperfección en tanto que modo del pensar o noción del pensamiento.

“Le Chrétien. ... Voilà pourquoi je dis que le vrai Ly est la souveraine vérité: c'est qu'il renferme dans son essence, entant qu'imparfaitement imitable en une infinité de manieres, les idées ou les archetypes de tous les êtres, et qu'il nous les découvre, ces idées. Otez les idées, vous ôtez les vérités, car il est évident que les vérités en sont que les rapports qui sont entre les idées. Dieu est encore la souveraine vérité en ce sens, qu'il ne peut nous tromper, manquer á ces promesses, etc. Ainsi le Ly ne peut être la souveraine vérité, que parce qu'étant infiniment parfait, il renferme dans la simplicité de son essence, les idées de toutes les choses qu'il a créées, et qu'il peut créer”.²⁵⁴

En cuanto a Spinoza, que considera la materia extensa indiscernible de la sustancia, sostiene que ésta es igualmente pensante; así se intuye ya en la Definición VI de *Ética (Primera Parte, De Dios)*; por la que se niega su naturaleza corporal, como sostienen sus adversarios. Por lo demás, a diferencia de Malebranche, y en presumible alusión a éste, Spinoza parece sostener que no hay conocimiento absoluto, que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la esencia de Dios (*Parte Primera, Proposición XVII, Escolio*), sino como una naturalización o antropomorfización de los mismos.²⁵⁵ El ser, por tanto, en su esencia más general, parece antes bien un concepto no contradictorio. Probablemente, ello implica un concepto de verdad entendida como conjunto de axiomas no contradictorios: le *rapport des idées* de que habla Malebranche en *Entretien* (pp. 36 a 38, y 19 de edición) probablemente no quede lejos.

Vigésimo. ¿Es concebible en un esquema mecanicista que comparten Malebranche y Spinoza pensar el concepto de sustancia más allá de la pura coherencia geométrica, cartesiana; más allá del esquema *more geometrico demonstrata*? Mucho ha hablado la historiografía filosófica acerca de las influencias paganas (estoicas, epicúreas, animistas) en la definición de la idea moderna de materia y naturaleza. De entrada, la consideración del mecanicismo (igualmente apuntado en *Ética*) es superada ya en el ocasionalismo de Malebranche que permite la entrada de la causa extra-mecánica como Inteligencia preordenadora; por supuesto en Leibniz (*vis* o fuerza) y previsiblemente en Spinoza (*nature animée*, panteísmo, animismo); todas estas interpretaciones apuntan indudablemente hacia nuevas formas de consideración de la materia a las que ya se alude con ocasión de la exposición de la crítica a la

²⁵⁴ *Entretien*; pp. 36-38, y 19-20 de edición. Como se aprecia, la consideración del infinito supone la afirmación de la razón (cartesianismo).

²⁵⁵ Nota al pie del editor, que menciona a Koyré cuando señala que Spinoza no atribuye entendimiento ni voluntad a Dios por no ser éste un sujeto, y sí un modo impersonal y universal de la sustancia, por tanto, donde ésta se rebaja de *natura naturans* a *natura naturata* (pp. 64 a 68). Acerca del carácter impersonal de Dios, véase *Parte Primera De Dios; Proposición XVII, Escolio* (pp. 64 a 67), donde se señala que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la esencia de Dios; que ambos atributos han de entenderse de forma distinta a como ordinariamente lo hacen los hombres. Igualmente, y derivado de aquella, *Parte Quinta, Del poder del entendimiento o de la libertad humana, Proposición XIX*: “Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él”. (p. 357).

causalidad transitiva en el *Capítulo Primero* de la *Segunda Parte* del presente estudio.²⁵⁶

B. El debate cognoscitivo

El debate cognoscitivo del *Entretien* considera la crítica del sensismo y del idealismo cartesiano, apuntando a la propuesta del ontologismo como solución al pirronismo (libertinaje erudito) y escepticismo general (incluidas las heterodoxias doctrinales de la época). Todo ello se enfoca a partir de dos cuestiones principales: de una parte, el sentido del *ontologismo* y del *fideísmo* como bases gnoseológicas de la interpretación de la sustancia malebranchiana; por otra, la cuestión y significado del *argumento del consentimiento unánime*, reivindicado por los anticartesianos. Ambos constituyen aspectos relevantes de la crítica libertina propios del tratado que nos ocupa.

Primero. A propósito del *ontologismo* y del *fideísmo*, ambos modelos definen fundamentalmente la orientación gnoseológica del discurso del *philosophe chrétien*, a quien (de acuerdo con el editor) se supone representativo del sentimiento del Padre Malebranche. Además, en el *Entretien* de 1708 ambos elementos se soportan y socorren mutuamente. Caracterizada su obra por el sincretismo y la mezcolanza entre filosofía y teología, no es de extrañar que una obra tardía, de auxilio y apología de la fe, se vea preñada de una interpretación cognoscitiva que principalmente parece constituirse en un modelo ontológico, esto es, de afirmación inmediata del Ser.²⁵⁷ En este sentido, desde un primer momento (y como se ha referido oportunamente en Segunda Parte), los críticos de Trévoux aluden al *ontologismo* como desvarío filosófico, como paradoja irresoluble, propia de un estilo de pensamiento marcado por los principios del cartesianismo, y que supone a la base la consideración de la idea de *infinito*, claramente extravagante a ojos de los anticartesianos.

Segundo. Ahora bien; en el contexto del cartesianismo, el problema del *infinito* constituye precisamente la controvertida cuestión del conocimiento de Dios, que Malebranche considera, como se ha referido, un problema que excede el marco gnoseológico para adentrarse en la ontología (presumiblemente en consonancia con Spinoza). El autor se pronunciaba ya en este sentido en 1688, en

²⁵⁶ Señala el editor que en *Ética* se entrevé una doctrina física no desarrollada (sistema de los modos de la extensión) en la que Spinoza reexpone el mecanicismo de manera que insinúa la idea de estructura (*Ética, Introducción*; p. 13. Por lo demás, F. Bouillier señala la crítica spinozista de la materia cartesiana como una concesión al animismo (*nature animée*); (en *Histoire de la philosophie cartésienne, Chapitre XIX*; pp. 349-351), lo que invita a cuestionarse el sentido del ateísmo en Spinoza.

²⁵⁷ Esta es la tesis general postulada por H. Gouhier, en su obra *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, y referida en *Introducción*.

su no menos polémico tratado *Entretiens sur la métaphysique*, lanzando afirmaciones que se aprestan claramente a su debatida asimilación con el *philosophe maudit*.²⁵⁸

Tercero. Debido a ello, el problema del conocimiento de Dios es esencial en los textos críticos; a modo de ejemplo, véase el *Article CLIX* en su punto quinto, donde se combate la denominada doctrina de la *Visión en Dios*, en la que el Padre Malebranche se afianza, pretendiendo posicionar en su favor a los Padres de la Iglesia. En este sentido, allí se refieren sus palabras literalmente: "*Dieu touche notre esprit par son essence immédiatement et directement, nulla interposita creatura ...*". En este punto el autor del *Article* refiere honestamente cómo Malebranche alude a las autoridades de San Agustín (conocimiento de Dios en sí mismo) y Santo Tomás (en relación a las criaturas), y vuelve a transcribir: "... *Mais non selon qu'elle est en elle-même, cette divine essence, ou prise absolument; mais prise relativement à ses créatures, c'est à dire, comme l'explique S. Thomas p. l. q. 15. art. l. en tant qu'elle en renferme les idées*" (pp. 1981-83 y 65 de edición). A la salvaguarda que podrían posibilitar al Padre Malebranche las palabras de Santo Tomás, los nuevos paralelismo con Spinoza salen enseguida a la luz, en un párrafo de tono ciertamente cartesiano; así en *Ética*:

"... Y, en fin: ¿qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera?. Ciertamente la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz revela a sí misma y revela las tinieblas ...". (Parte Segunda, De la naturaleza y origen del alma; Escolio de la Proposición XLIII; pp. 152 a 153).

Cuarto. Si bien, la disputa en torno al conocimiento no proviene de Spinoza cuanto de los anticartesianos; por lo que desprovisto de cualquier otro asidero intelectual, el Padre Malebranche invoca su *fideísmo*, sentimiento religioso heredado de Descartes y que abraza sin titubeos. A juicio de Vernière,²⁵⁹ dos son los motivos esenciales que explicitan el *fideísmo* del Padre Malebranche, igualmente evidentes en el *Entretien* de 1708: el primero, la existencia de un *finalismo* allende el orden ocasionalista, y que permite la intervención divina allí donde es necesaria (impulso inicial y conservación del mundo); la segunda, la cuestión del *milagro* como salvaguarda del referido orden ocasionalista. Cuestión ésta última particularmente controvertida, si nos atenemos a la crítica bíblica

²⁵⁸ " II. Dieu, c'est l'Être infiniment parfait. Donc Dieu est indépendant. Pensez-y, Ariste ... Donc il est inmuable"; III. Dieu, ou l'Être infiniment parfait, est donc indépendant et immuable. Il est aussi tout-puissant, éternel, nécessaire, immense .. *Ariste*. Doucement. Il est tout-puissant, éternel, nécessaire. Oüi, ces attributs conviennent à l'Être infiniment parfait. Mais pourquoi immense? Que voulez vous dire?. IV. *Theodore*. Je veux dire que la substance divine est partout, non seulement dans l'univers, mais infiniment au-delà. Car Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage: mais son ouvrage est en lui, et subsiste dans sa substance, qui se conserve par son efficace toute-puissante. C'est en lui que nous sommes ..." (*Entretien sur la métaphysique, Entretiens II, III y IV* (p. 175 a 178 de edición)

²⁵⁹ P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*; p. 169 y sgtes.

spinozista de moda (*Tractatus* como obra emblemática). De hecho, en el *Entretien*, Malebranche desautoriza al *philosophe chinois* cuando habla de un Dios imaginario (el Dios cristiano), argumentando el *philosophe chrétien* contra aquellos que se mofan de la religión y consideran fábulas sus milagros; discurso que resulta rotundamente coetáneo.²⁶⁰ Respecto a la ubicación de la causa esencial (Dios) en el marco del orden mecanicista, ésta constituye el fiel reflejo del sentimiento de un teólogo cristiano que ha decidido acomodar su pensamiento filosófico al esquema de su sensibilidad espiritual cristiana. Cuestión (la del finalismo compatible al mecanicismo) de la que, por otra parte, da prueba la práctica totalidad del texto *Entretien*. De cualquier forma, ello resulta significativo, en la medida en que la idea de finalidad cristiana pierde en Malebranche la perspectiva antropocéntrica al uso y criticada por Spinoza (preocupación del Creador respecto de las criaturas); reconsideración ésta de la finalidad que se hace explícita en tantas de las alusiones de parte del Padre oratoriano a la Gloria de Dios como motivo primero de la creación del mundo:

“*Le Chrétien. ... Dieu est à lui-même sa fin: sa dernière fin c'est sa gloire, et lorsqu'il agit, c'est d'agir selon ce qu'il est ...*” (*Entretien*; pp. 64- 69, y 31-32 de edición).

Quinto. El recuperado *argumento del consentimiento unánime* aparece en el *Entretien* como elemento presupuesto al debate, alumbrando el contexto de la controversia, y en ningún momento de una forma rotundamente explícita; de esta manera se constituye en el soporte argumental y filosófico de fondo que da sentido a la polémica a propósito de la definición de Dios y la debatida cuestión en torno a sus *nombres*.

Sexto. En el marco de la crisis religiosa de fines del siglo XVII, y de entre el conjunto de temas fundamentales en que se ocupa la crítica libertina de la época,²⁶¹ el *Entretien* de 1708 estaría orientado a dar oportuna respuesta al crucial problema originado por el denominado *affaire des rites*, a partir de la consideración en Europa de la filosofía del Imperio chino, y que habría motivado en la cultura de la época la disputa intelectual en torno a las posibilidades de establecimiento de una moral universal, ajena al sentimiento estrictamente cristiano; lo que implicaría ya las semillas de lo que posteriormente habría de

²⁶⁰ *Entretien* (pp. 34-38 y 18-19 de edición). La cuestión resulta no obstante significativa, pues Malebranche se comporta aquí como un cristiano ortodoxo; lo que contradice la heterodoxia de sus opiniones al respecto en dos de sus obras de relieve. Tanto en *Traité de la nature et de la grâce* (1681) como en *Méditations Chrétiennes* (1683), el Padre oratoriano había definido el milagro como capricho contrario al orden natural y las leyes simples y generales que gobiernan el mundo; con lo que habría puesto en duda, a la manera spinozista, su creencia en éste. La defensa del milagro, sin mayores matices, llevada a cabo en el *Entretien* podría estar motivada en la propia naturaleza del tratado, una obra de combate, que en ocasiones, aparta las sutilezas dialécticas en función de los objetivos.

²⁶¹ Cronología bíblica, la cuestión del pueblo elegido, el problema teológico de la Gracia, como notables ejemplos.

prender como *deísmo* o religión natural.

Séptimo. Este es, sin duda, el sentido del habilidoso ataque dirigido hacia el *Entretien* e implícito a los textos críticos de Trévoux, cuyos responsables (Compañía de Jesús) pretenden aprovechar la ocasión de la impresión de la obra (1708) para convertir su comprometida posición doctrinal y discursiva (tildada de permisiva y tolerante) en una postura que les desvincule claramente de toda presumible connivencia hacia el escepticismo, y que Spinoza representara; todo ello mediante la crítica del tratado del Padre Malebranche, a quien parte de los pensadores cristianos de la época venían asimilando interesadamente al controvertido pensador holandés.

Octavo. El ataque deliberado hacia el Padre Malebranche no es por tanto novedoso, aunque sí el contexto y la cuestión que lo motiva: las acusaciones de permisividad en la idolatría y desviaciones del culto consentidas y practicadas por algunos de los Padres jesuitas en sus misiones en el Imperio chino, delatadas a la Santa Sede a partir de la vuelta a Europa de algunos prelados misioneros en aquellas tierras. A partir de dicho contexto histórico-filosófico, el vivo motivo de controversia se focaliza y concentra en el problema de la definición de la naturaleza o esencia de Dios y su derivado, la cuestión de sus *nombres* o formas en que Éste es conocido y dado a conocer entre los pueblos paganos que ya cuentan con una espiritualidad propia. Cuestión terminológica que cobra un sentido relevante, en la medida en que bajo el *nombre* de Dios parecen concebirse distintas formas de entender la naturaleza del Creador; lo cual motiva una justificación teológico-filosófica a la que el Padre Malebranche habría pretendido responder mediante la composición del polémico *Entretien*.

Noveno. Ello motiva y orienta decididamente el objetivo fundamental de la obra, consistente en la cuestión de la definición de la naturaleza de Dios contra toda forma de ateísmo o heterodoxia, al objeto de impedir cualquier utilización espuria del significado del término *Dios* en tanto que idéntico al del *Ser infinitamente perfecto*.²⁶²

Décimo. Por tanto, el tratado de 1708 del Padre Malebranche nace impregnado de dicho ambiente de honda controversia en torno a la compatibilidad del dogma con los exitosos principios del cartesianismo extremo (Spinoza); lo que determina su sentido como obra de combate, y que persigue el hallazgo de un espacio propio en el controvertido escenario doctrinal de la

²⁶² En este contexto, es crucial la cuestión del establecimiento de una autoridad doctrinal. Como se ha referido, el tratado de 1708 del Padre Malebranche nace como obra de encargo, de parte de una alta dignidad de la Iglesia en Francia (M. de Lionne), lo que motiva a pensar que la consideración de autoridad doctrinal del Padre oratoriano de parte del catolicismo francés es un hecho incontrovertible; si bien a ello pudieran coadyuvar intereses puntuales y estratégicos.

época.

Undécimo. La cuestión de los *nombres* de Dios se determina a partir de la polémica cuestión de la atribución de ateísmo al Imperio chino, puesta de manifiesto por parte de algunos de los misioneros encargados de su evangelización. A este respecto, existe una doble línea doctrinal de parte de los Padres de la Compañía de Jesús: los unos los tildan de ateos, los otros perciben en su modelo de expresión de la divinidad formas asimiladas a la idea cristiana. A este respecto, existe un curioso documento incluido por Robinet en la edición que da base a este estudio. El hecho de que el propio editor considere la posibilidad de que dicho texto hubiera sido incluido a espaldas del autor del *Entretien*, da la medida de la controversia suscitada a propósito de la cuestión.²⁶³

En la misma línea, ello permitiría, además, suponer la determinación del editor parisino del *Entretien* (*Communauté des Imprimeurs et Libraires de Paris*) a cumplir el mandato real (*Privilege du Roy*) referido al citado texto (fechado en París en febrero de 1708); lo que determina a los ojos del lector de nuestros días a considerar la relevancia de la autoridad doctrinal del autor del *Entretien* en relación a los poderes políticos que presumiblemente habrían de ampararle (reinado de Luis XIV), y cómo ello habría determinado la presumible inclusión, de forma supuestamente interesada, de dicho texto.²⁶⁴

Decimosegundo. El papel de la *prueba del consentimiento unánime* en el *Entretien* de 1708 es determinante, en tanto que auténtico argumento de fondo en torno al que se vertebra la controversia acerca de los *nombres* de Dios. No obstante, los contendientes dialécticos no lo hacen explícito, sino en la medida en que éste se transluce a propósito de la discusión de la idea de *infinito* y el conocimiento de Dios que de ésta se deduce. En cualquier caso, dicha discusión evoca, a la par que suscita, nuevas reflexiones en torno al problema filosófico aledaño de la denominada *verdad histórica*, y que en este caso se concreta en la comprometida cuestión de cómo hacer frente a escépticos y libertinos en su consideración de una noción de *virtud* desprovista ya de toda orientación teológica.²⁶⁵

Decimotercero. En la medida en que la noción de esencia divina supone en

²⁶³ Inmeditadamente al *Avis au Lecteur* (que, como se sabe, incluye el texto del primero de los artículos críticos de Trévoux, LXXXIX) aparece el documento denominado *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des Chinois*. El editor justifica su contenido en nota al pie n° 24 (p. 57 de la edición) como sigue: "Il est habile de faire appel aux Jésuites eux-mêmes pour combattre les critiques de Trévoux, qui atténuent l'Athéisme des Chinois. Mais ce passage aurait été ajouté à l'insu de Malebranche, Cf. p. XVIII."

²⁶⁴ Véase el referido texto denominado *Privilege du Roy*, insertado a continuación del anteriormente referido *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des Chinois* (p. 60 de la edición).

²⁶⁵ Referencia a la paradoja del *athée vertueux*, desarrollada por Bayle en su obra *Pensées diverses à l'occasion de la comète*, de 1683. Igualmente, se observan referencias al problema filosófico de la *verdad histórica*, combatido por Bossuet en su *Discours sur l'histoire universelle*, de 1681, contra el *Tractatus*.

el *Entretien* el paso por la idea de infinito, ésta se torna escasamente operativa al argumentario doctrinal de los Padres misioneros. De modo que en aras de los intereses de evangelización, los críticos de Trévoux derivan el problema hacia la cuestión de los nombres de Dios, y que vincula el problema de los ritos y ceremonias civiles del Imperio chino. Previsiblemente, ello supone la desnaturalización del dogma, en aras de criterios prácticos; motivo por el que la propia Compañía se divide, y por el que en torno a 1700 son denunciados a la Santa Sede, alegando razones de tolerancia y permisividad en el culto.

C. Cuestiones de carácter general

Las cuestiones de carácter general suscitadas son variadas; en ellas habría que mencionar la pertinencia de los aspectos documentales del texto y literatura a éste vinculada (*Capítulo Cuarto de la Primera Parte*) en tanto que significativos a la comprensión del tratado. Por lo demás, otras cuestiones se orientan hacia la incidencia del contexto y otros elementos extra-filosóficos. Así pues, las cuestiones que se plantean son las que siguen.

1. El texto y la incidencia del contexto. Los intereses extrafilosóficos: el spinozismo como pretexto

En relación al contexto filosófico en que surge la obra (spinozismo), merece reflexión el interés en la crítica de dogmas y tradiciones como aglutinante de las tradiciones filosóficas antigua y moderna, ya denunciada por Malebranche en 1674 en su célebre *Recherche de la Verité*, y que le resuelve nuevamente a la confección del *Entretien* de 1708, esta vez por razones añadidas de simpatía y fidelidad personal a la causa de la fe. Intención que probablemente le postula y reafirma como un cartesiano heterodoxo, si entendemos *cartesiano* en el sentido de *partidario de la nouvelle philosophie*.

Primordialmente, el *Entretien* de 1708 devuelve al escenario filosófico de principios del siglo un problema de largo recorrido en la historia de la filosofía, y que nos sitúa nuevamente ante la debatida cuestión de las históricas relaciones entre fe y razón, materializadas esta vez en la controversia en torno a los inicios del denominado *deísmo* o afirmación de una religión natural; cuestiones que habrán de cobrar amplio desarrollo en las primeras decenas del nuevo siglo, y que suponen el andamiaje argumental de los escépticos del siglo de Las Luces, desprovistos ya, en su mayor parte, de toda concesión a la religión en tanto que legítimo discurso de veracidad y orientación moral.²⁶⁶

²⁶⁶ En su obra *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, J. Arana refiere el caso del prestigioso científico alemán Albrecht von Haller (1708-1777), comprometido con la defensa de la religión, y del que

En todo caso, y sea cual fuere la condición cartesiana del Padre Malebranche, heterodoxa o no, parece incuestionable que su posición doctrinal, defendida y expresada en el *Entretien* de 1708, es declaradamente cristiana (*Avis au Lecteur*); muy probablemente, a modo de contestación a los esforzados intentos, interesados o no, de algunos de sus contendientes dialécticos, tanto adversarios como hermanos en la fe, en la identificación de su doctrina con aquella de Spinoza (particularmente en lo tocante a la compleja definición de la sustancia en el contexto del spinozismo).

Razones éstas de honda resonancia en el ambiente filosófico de la época, que con bastante probabilidad determinarían finalmente al autor a la confección de una obra de combate y en defensa de la fe, si bien el desencadenante inmediato lo fuese el encargo personal de M. de Lionne, obispo misionero, y fiel amigo del autor. Sin olvidar como significativo el estado de insistente beligerancia en torno a su doctrina, reflejado en la fuerte controversia desatada a propósito de la circulación manuscrita del *Entretien*, y que precediera a su impresión a principios de 1708.

Razones todas ellas que obligan a plantear la reflexión acerca del papel desempeñado por los intereses extrafilosóficos en el desarrollo y propagación de las diversas doctrinas filosóficas; esto es, en el acontecer mismo de la filosofía a lo largo de su historia. Motivo que pudiera derivar hacia la cuestión, en sí mismo filosófica, de la presumible instrumentalización del discurso filosófico. De cómo las tramas e intereses ideológicos puedan llegar a embarullar los principios filosóficos, cuestión ésta de la que el *Entretien* de 1708 constituye un claro ejemplo.

Ello implica orientar la reflexión hacia la relación de la filosofía con su medio o contexto.

A. Cabría, pues, preguntarse, ¿Es posible la creación filosófica sin la mediación de su contexto, del hecho extra-filosófico, cultural e ideológico que le precede y da base; del contexto histórico propiamente dicho que lo gesta y alimenta?

Y si así fuera, ¿A qué precio?. ¿El de la gestación y desarrollo de un discurso,

señala: " ... Haller apunta al hecho de que el partido filosófico, al convertir la filosofía en mero ejercicio de la crítica, se apoya en aquello mismo que combate ... ¿No es esto una inconsecuencia? Haller acusa a los librepensadores de querer eliminar una pieza esencial de la vida social, sin tener a punto nada que pueda pretender seriamente ocupar su lugar? ... ¿Es la religión natural una verdadera religión? ...". A propósito de lo cual el autor se pregunta, conocidos los límites de la razón humana, dónde se soporta el deber ser " ... Cuando se niega a aceptar la existencia de un Ser primero, necesario, infinito y bueno. Tal es en último término lo que Haller reprocha al ateo, cuya disolución ética encuentra inevitable si consigue ser absolutamente coherente". (p. 47 a 51).

acaso, gratuito, abstracto, sin visos de realismo; condenado, por tanto, a la inutilidad y la esterilidad?.

H. Gouhier considera imprescindible la vinculación de la filosofía a su contexto histórico; aunque, en su intento de comprensión de la historia de la filosofía, a él no le preocupe particularmente la explicación aportada por los hechos propiamente históricos, sino la retroalimentación que éstos sirven a la propia historia del pensamiento.²⁶⁷

En un mismo sentido, de afirmación de la relevancia del contexto, señala P. Vernière que el *Entretien* de 1708 responde probablemente a la íntima necesidad de Malebranche de desvincularse de la doctrina de Spinoza, con el que le asimilan interesadamente de una y otra parte; y continúa: "... Les jésuites n'ont jamais attaqué Spinoza de front; ... d'autres querelles essentielles les sollicitent ont l'enjeu temporel est plus évident: les déviations jansénistes de l'augustinisme, les nouveautés cartésiennes de Port- Royal et de l'Oratoire; Spinoza en revanche ne compromet aucun intérêt majeur de la Compagnie".²⁶⁸

B. Supuesta la condicionante del contexto histórico en el desarrollo del propio pensamiento filosófico, constituye oportuno objeto de reflexión la persistencia histórica de las heterodoxias intelectuales o ideológicas, a las que cabría calificar, en cierta medida, de *resguardos espirituales de cada época*.

¿Pueden dichos ámbitos filosóficos y espirituales definirse y persistir ajenos al devenir histórico, permaneciendo deliberadamente al margen de las turbulencias y avatares del entorno, siempre práctico e interesado?; o por el contrario ¿Constituyen éstos en sí mismos el ámbito esencial, privilegiado, en que se manifiestan y mejor expresan las posiciones intelectuales beligerantes, ya sean de defensa o de combate?.

¿ Habría posibilidad de *resguardo espiritual* más allá de la heterodoxia?. O lo que es lo mismo, ¿Agotan las posiciones heterodoxas el posible *resguardo espiritual* de las almas disconformes, en cierta medida disidentes a las razones unánimemente aceptadas y expresadas?.

C. Supuesta la persistencia de dichos *resguardos espirituales*, la cuestión es ahora: ¿Qué los motiva; ¿La necesidad de salvaguardar la disidencia respecto de posiciones doctrinales religiosa, moral o políticamente incómodas o inaceptables; o antes bien su carácter de utilidad práctica?. ¿Son acaso útiles las posiciones heterodoxas? ¿Confesas o tácitas, sirven abiertamente a fines, ya sean éstos

²⁶⁷ Véase la obra de H. Gouhier *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*.

²⁶⁸ Opus cit. (p. 226 a 227).

concretos o generales, legítimos o espurios?.

Quizá ambas cosas a la vez. Es decir, tal vez sean éstas posiciones intelectuales de utilidad, sin dejar de ser por ello moralmente honestas, particularmente en tiempos turbulentos, suponiendo que la utilidad no esté reñida con la moral. O bien por el contrario, aparezcan como posiciones puramente de provecho, prestas a la defensa o el combate en favor del mejor postor intelectual.

Probablemente, la respuesta venga suficientemente ilustrada en una ojeada al inquietante siglo XVII, de mano de los cercanos ejemplos del fideísmo y del jansenismo, corrientes espirituales de las que convendría considerar su papel como *trinchera* y *resguardo* de la causa de la fe en un escenario de intensas controversias dialécticas y persecuciones de toda índole.

¿Acaso no fue la heterodoxia doctrinal del Padre Malebranche (fideísta, ontologista) lo que propiciara que se le hiciese precisamente a él el encargo de composición de una obra de combate; lo que le convirtiera, a ojos de la ortodoxia militante, en el filósofo oportuno, más adecuado y mayormente preparado al objeto de fustigar a un declarado enemigo dialéctico, en este caso, el spinozismo y su secuela de escepticismo e impiedad?.

La pregunta de por qué fue Malebranche el encargado por parte de altas dignidades de la Iglesia (M. de Lionne) de la confección del *Entretien* sólo se respondería así en función de la presumible existencia de intereses extrafilosóficos en el propio seno del debate doctrinal; lo que demostraría la inevitable incidencia de dichos elementos en el ámbito del discurso puramente filosófico, en la medida en que éste queda obligadamente vinculado a unas circunstancias concretas, a un determinado e ineludible contexto histórico-ideológico.

Y ello particularmente notorio en una época, fines del siglo XVII, donde los ámbitos de confluencia entre teología y filosofía se debaten enconadamente. Se trataría, pues, aquí, a modo de clave interpretativa, de abordar el papel de la intrahistoria de la filosofía; es decir, de la incidencia de las circunstancias menores, de motivaciones particulares, rivalidades y enemistades existentes entre los diversos actores intelectuales de la época; de la persecución religiosa y política, de las apologías y críticas, de las afinidades y protección o mecenazgo intelectual, de las delaciones, etc.; elementos todos ellos particularmente significativos en la comprensión *a posteriori* de aquellos acontecimientos.²⁶⁹

²⁶⁹ La delicada cuestión de las amistades y filiaciones filosóficas es igualmente considerable en este punto, y que los objetivos de combate intelectual puedan llegar a eclipsar. Por ejemplo, la aparente estrecha relación existente entre el Padre Malebranche y altas dignidades de la Iglesia en Francia (M. de Lionne, como oportuno ejemplo) no evita que el influyente obispo Bossuet persuada al cardenal de Noailles (Fénelon) a la crítica del Padre oratoriano, mediante el encargo de la confección de *Réfutation du système du P.*

D. En consecuencia, en materia de filosofía, ¿Son acaso las posiciones heterodoxas *retaguardia*, *salvaguarda*, *trinchera*; o antes bien, *avanzadilla* de las disputas dialécticas?. En este sentido, ¿Evitan o antes bien favorecen la instrumentalización de sí mismas, de su propio discurso, en favor de motivos externos?. ¿Puede el discurso filosófico, siempre apegado a una situación histórica concreta, ser en algún caso intrínsecamente libre, desafectado del contexto que lo nutre? ¿Puede su condición de discurso necesariamente histórico condicionar, de alguna manera, el ejercicio de su deseable independencia doctrinal?.

Como se ha postulado en el presente estudio, en el contexto del *Entretien* de 1708 se entiende por escepticismo (a cuyo combate se destina la obra) toda desviación intelectual o disidencia de la ortodoxia religiosa. Pero, ¿Cuál es la medida de la disidencia? ¿Cuál la de la ortodoxia?. Como fustigador de escépticos y heterodoxos, ¿Es consecuentemente su autor el mejor de los ortodoxos, o quizá el mejor de sus combatientes?. ¿No era él mismo, en su defensa del ontologismo y otras posiciones doctrinales afines, un reputado heterodoxo en materia religiosa; en cierta medida, lo que en determinados contextos intelectuales se denomina un *esprit fort*?. Y en tal caso, ¿Qué le diferenciaría de la tradición escéptica?.²⁷⁰

Cabría preguntarse si toda disidencia del marco global de pensamiento es nociva por naturaleza, o antes bien, constituye el acicate del progreso intelectual.

En este controvertido escenario de inquietudes espirituales y veleidades dialécticas, ¿Quién constituye, pues, el principio de la autoridad intelectual, filosófica o religiosa?.

En este sentido, la figura de Malebranche puede considerarse un polemista o un conciliador, o quizá ambas cosas a la vez, pues ambas condiciones precisan de independencia de criterio y autoridad doctrinal. Una u otra consideración depende, una vez más, de las circunstancias apreciadas y del punto de vista adoptado en la interpretación de los acontecimientos. Aunque bien es cierto que el autor del *Entretien* de 1708 posee una reputación de polemista, no sólo en el plano religioso.²⁷¹

Malebranche *sur la nature et la grâce*, compuesta entre 1681 a 1684, y editada después de la muerte de su autor.

²⁷⁰ En esto, la tradición intelectual escéptica y materialista ha acuñado el término preciso de *esprit fort*, en este caso como sinónimo de libertino y/o librepensador. (Véase a modo de consulta general, Trousson, R., *Histoire de la libre pensée des origines à 1789*). Por otra parte, la reflexión en torno al papel de la disidencia podría trasladarse algunos siglos más tarde. Este es el caso de la actual y compleja problemática planteada en nuestros días por el denominado pensamiento único o pensamiento uniforme.

²⁷¹ Su condición de cartesiano así como su consabido interés por las cuestiones científicas le sitúan

Y ello depende, en buena medida, de si la composición del *Entretien* obedece al exclusivo fin de contribuir a la defensa del dogma (acomodación de la doctrina de Descartes) en aquellos ambientes espirituales mayormente proclives a su relajación doctrinal (como sería el caso de las Misiones católicas en Oriente), o si bien la confección de la obra, dirigida formalmente contra el escepticismo, está a un tiempo orientada a tomar partido, en este caso beligerante, en el debate doctrinal abierto en Europa en el entorno de influencia de la escuela cartesiana holandesa acerca de los ámbitos de competencia y delimitación entre filosofía y teología; una vieja problemática filosófica, arrastrada desde la baja Escolástica y que la difusión de la obra de Spinoza revitaliza enérgicamente.

En este caso, se trataría de validar, de someter a severo examen, el supuesto medieval que consideraba a la filosofía instrumento o sierva de la teología, papel que le niega combativamente el cartesianismo y Spinoza. ¿Y no es éste precisamente el crucial debate, igualmente cartesiano y moderno, sobre la autoridad doctrinal, filosófica y religiosa, rescatado vigorosamente en torno al Renacimiento a partir de la revitalización de los estudios griegos? ¿No es ésta la cuestión esencial a que diera origen la Reforma protestante, cuyo manifiesto espíritu de libertad fuera deliberadamente cultivado y prolongado por los pensadores irreligiosos de los siglos venideros?

En un contexto cartesiano, moderno, ¿Cuáles son ahora las armas de su combate? ¿Cuál el valor de la Apologética (apología de la fe) en los inicios del siglo de Las Luces?. ¿Reúne el *Entretien* de 1708 las condiciones formales para ser considerada obra filosófica apologética o simplemente obra de combate doctrinal?

2.- Contexto e interpretación de la realidad: el papel de la querella filosófica

El *Entretien* de 1708 permite igualmente reflexionar acerca de la relevancia del *contexto doctrinal y cultural* en la interpretación de las realidades; del presumible *etnocentrismo* implícito a toda cosmovisión y comprensión del mundo, y que desde afuera se entiende como su reverso, el *relativismo cultural*.

En este sentido, el más oportuno ejemplo que el texto pueda ofrecer está en la problemática filosófica suscitada a propósito del descubrimiento y transmisión a

igualmente en el centro de algunas disputas de relevancia a la ciencia de la época. En esto, véanse a título general sendas obras de A. Robinet: *Malebranche De l'Académie des Sciences (L'oeuvre scientifique, 1674-1715)* y *Malebranche et Leibniz: relations personnelles*, y que refiere la rica vinculación intelectual habida entre ambos pensadores.

los europeos de fines del siglo XVII del espíritu de la floreciente y atea civilización china, fenómeno en sí mismo desconcertante para un continente hasta la fecha intelectualmente replegado sobre sí mismo, y cuyo novedoso mensaje de ultramar es recibido e interpretado de diversa manera por intelectuales de toda índole, algunos en abierta lucha interna entre ellos; cartesianos (Malebranche, Spinoza), anticartesianos (Leibniz y jesuitas, jansenistas) o los propios cristianos y misioneros (los Padres jesuitas de Lionne, Ricci, Le Comte, Le Gobien) provenientes del contacto directo en la evangelización de aquellas tierras.

Sin lugar a duda, las misiones religiosas habrían constituido un fenómeno peculiar en este sentido; de enorme relevancia para una Europa política e intelectualmente convulsa, que de forma insospechada, ya desde el siglo XV (descubrimiento y progresiva colonización de América) avanza en la dirección del cuestionamiento de su propio lugar en el mundo; a ello contribuye prácticamente en paralelo la mentalidad erudita del movimiento de los denominados libertinos, que con su actitud de desapego, audacia y desafío de los poderes públicos establecidos (religión y estado), habría ayudado a la progresiva consideración y aceptación en la Europa cristiana del espíritu de otras culturas.²⁷²

En este contexto, cuestiones como la de la rigidez (dogmatismo) y/o permeabilidad (relativismo) de los diferentes discursos filosóficos cobra un inusitado sentido. Es decir, lo que para el cristiano Malebranche pudiera ser considerado heterodoxia y spinozismo tácitos (*le philosophe chinois*), para el jesuita Le Gobien pudiera constituir el signo de una *prefiguración* del cristianismo; esto es, como si en el espíritu del Imperio chino ya se adivinaran con siglos de anterioridad las verdades inherentes posteriormente desarrolladas por el cristianismo. ¿En qué sentido, pues, la autenticidad del discurso filosófico no ha de verse matizada por el contexto y los intereses extra-filosóficos propiamente dichos?.²⁷³

No obstante, parece sigue existiendo un fondo de intraducibilidad, de incompreensión y reserva doctrinal entre civilizaciones, y que se revela en el

²⁷² " ... 1. Chascun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage. 2. Nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. 3. Ils sont sauvages, de même que nous appelons les fruits que nature de soy et de son progrès ordinaire a produits. 4. Nous le pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison; mais non pas eu égard à nous, qui le surpassons en toute sorte de barbarie ..." (Essais, de Montaigne; Chapitre Des Cannibales; referido en G. Atkinson, *Les relations de voyages XVIIe siècle et l'évolution des idées*; pp. 9 a 10).

²⁷³ Los Padres J. jesuitas Bouvet y Le Gobien parecen entrever en el culto a las deidades del Imperio de Oriente una prefiguración del cristianismo; ello persigue el objetivo de la acomodación de los principios del cristianismo a la espiritualidad oriental, abogando por lo que ellos mismos denominan la formación de un *fond valable* entre culturas, un punto de encuentro doctrinal que posibilite sin fricciones el intercambio cultural y religioso. Dicha idea involucra el problema cultural fundamental de la época de si la verdad es o no histórica (Bossuet); tesis que, a su vez, habría posibilitado el surgimiento del denominado deísmo. (Véase *Note sur la philosophie Chinoise* en el estudio crítico de edición (p. XXVI y sgtes.).

nombre y nociones de las cosas; éste era ya una de las vertientes del denominado *affaire des rites* (*affaire des noms*). Y que plantea cuestiones contemporáneas tales que las limitaciones inherentes a la comunicación humana y el problema del contexto.²⁷⁴

En realidad, es éste un problema consustancial a la propia existencia de la misión religiosa: traducir al sentimiento chino las nociones teológicas del cristianismo constituyó para los misioneros católicos en el Imperio un problema capital, además de un asunto largamente debatido en la filosofía de la época. Probablemente el deísmo encuentre justificación y refuerzo en la existencia de las propias misiones católicas, al capitalizar para sí las deficiencias de transmisión y acomodación del mensaje religioso misionero.²⁷⁵

No obstante, la irreductibilidad de los diferentes discursos religiosos y culturales tiene un importante aspecto positivo: la resistencia a la adaptación y acomodación del mensaje, lo que previene una previsible total instrumentalización del mismo; por ejemplo, la doctrina de Malebranche, considerada vehículo ideal para la evangelización en China, es presumiblemente instrumentalizada por los Jesuitas (mientras en China la elogian, en Europa la denuncian y persiguen, señala Robinet). La crítica de Malebranche planteada en el *Entretien* contra las posiciones de escépticos y anticartesianos constituye probablemente la insumisión del autor a dicha instrumentalización de su doctrina, al menos (y esto es importante) en un sentido y objetivo ajenos a sus pretensiones.

Por otra parte, en el *Avis au lecteur* ya se apunta algún elemento que advierte de la plausible diversidad interpretativa del discurso doctrinal, al señalar allí Malebranche la existencia de ciertos testimonios de algunos jesuitas que delatan el ateísmo de los chinos (Padre Ricci, Padre Longobardi) en oposición a los de los jesuitas de Trévoux, que lo atenúan. Éste es probablemente un ilustrativo ejemplo de instrumentalización, o también de relativización del discurso y de la verdad a él implícita; en este caso, de cesión doctrinal, probablemente en beneficio de la consecución de fines comunes irrenunciables; esto es, la

²⁷⁴ *L'affaire de noms* refiere la vertiente del *affaire des rites* relativa los nombres dados a Dios y su asimilación a las deidades del Imperio chino; lo que determina la consideración de su atribución de ateísmo. En relación al derivado problema de la comunicación entre distintos contextos culturales (Véase al respecto la recensión de la obra de G. Steiner, *Diez posibles razones para la tristeza del pensamiento* (*Thémata, Revista de Filosofía, Sección bibliográfica*; n° 43, 2010), en la que se ponen de relieve los problemas derivados de una polaridad infraqueable existente entre el emisor y el receptor de un mensaje, y que parecen obedecer, según el autor, a razones de fondo que bien pueden catalogarse de metafísicas.

²⁷⁵ Pascal, Bayle, o Leibniz (*Lettre sur la philosophie chinoise*, de 1716) ejemplifican la resonancia en Europa de este asunto; unos para otorgar difusión (Pascal), otros para atribuir el ateísmo al Imperio (Bayle), y algunos para manifestar un esfuerzo de comprensión de la filosofía china, posicionándose de parte de los jesuitas (Leibniz). En este contexto, eminentes miembros de la Compañía de Jesús trabajaron, ya sea involuntariamente, para la conformación del espíritu del siglo de las Luces (Véase a modo de referencia la *Introducción* de la edición Robinet que da base a este estudio, así como la compleja y extensa obra de V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*).

cristianización de tierras paganas.

Surge entonces la pregunta acerca de la interpretación del pasado, crucial al desenvolvimiento del problema de la *verdad histórica*. Toccanne habla de una doble línea de interpretación del pasado por parte de los pensadores modernos; la una de rechazo del pasado y la erudición (representada por Descartes), la otra a éstos favorable (simbolizada en Spinoza). De igual modo, señala cómo la apertura de una doble línea apologética a fines del siglo XVII (los fieles al agustinismo y los jansenistas) determina que los partidarios de San Agustín (Malebranche) se sitúen en una complicada posición intermedia en favor de una honesta consideración del paganismo (pasado erudito), dando de esta manera decisivos pasos en favor del acercamiento a la postura acomodaticia representada por destacados misioneros de la Compañía de Jesús.²⁷⁶

Independientemente de la consideración de la obra del Padre Malebranche, los Padres jesuitas observan dos tendencias definidas en el seno de la Compañía. La una, como se ha referido, proclive a la acomodación, y que entrevee en la espiritualidad de Oriente la prefiguración del cristianismo, la otra, partidaria de atribuir el ateísmo al Imperio Chino, y que habría de delatar a Roma (en torno a 1700) la permisividad de algunos de sus hermanos misioneros, puesta de manifiesto en su tarea evangelizadora en aquellas tierras mediante la adopción de ritos extraños al cristianismo (*affaire des rites*).

Continuando en esta línea de reflexión, habría que preguntarse con H. Gouhier por el sentido de la historia de la filosofía: "... *Il arrive que l'histoire de la philosophie introduise dans son système sa vision de l'histoire de la philosophie. Plus précisément: la ph. peut être de nature telle qu'elle exige une réflexion sur son histoire expliquant à la fois ce qui la fait nouvelle et ce qui la fait actuelle ... On discerne à l'origine de toute philosophie une réflexion du philosophe sur son temps qui justifie, en quelque sorte, son désir de prendre la parole, son sentiment d'avoir à dire quelque chose qui n'a pas encore été dit, que son public n'a pas encore entendu*".²⁷⁷

¿Qué es, entonces, la verdad en filosofía; cuál su sentido o significado?. Habría que preguntarse por una presumible doble acepción de la verdad: si ésta

²⁷⁶ B.Toccanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Ap. *Nature et religion* (p. 269 y sgtes.). Circunstancias que probablemente ayuden a comprender por qué fue el Padre Malebranche encargado de la composición del polémico tratado de 1708, en tanto que partidario de una facción religiosa (agustiniana) proclive a la búsqueda de acuerdo entre el orden geométrico (cartesiano) y el orden divino.

²⁷⁷ Véase H. Gouhier, *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, Art. I., ap. II. Note sur le progrès et l'histoire des idées; y ap. III. La philosophie et ses publics: "... Avec les créations de l'esprit, nous sommes dans le monde des transmutations: l'ancien devienne neuf ..."). La cita referida supra corresponde igualmente al apartado III, p. 30).

es de naturaleza histórica, apegada a una circunstancia y a un momento histórico concretos (una verdad positiva y acomodaticia), o bien de naturaleza atemporal y/o dogmática. Y en el primero de los supuestos: ¿Es consiguientemente la verdad histórica susceptible de instrumentalización, en todos los casos?

Tal vez la verdad atemporal, en la medida en que nace inmersa en un escenario y unas circunstancias históricas concretas, sea también ella misma necesaria y esencialmente histórica, incapaz de quedar desvinculada, desprendida *per se*, de los acontecimientos que la nutren y envuelven. Así, el dogma religioso a fines del siglo XVII, sometido irremisiblemente a los vaivenes de una época intelectual y políticamente convulsa, y de cuyo caso constituye perfecto ejemplo, en toda su dimensión, el *Entretien* de 1708. En esto, probablemente la línea doctrinal acomodaticia de la Compañía de Jesús pretendiera, en su postura de permisividad doctrinal, evitar los males mayores, derivados de una creciente mentalidad libertina y erudita (que Spinoza representaba) y que había conseguido desvincular la noción de virtud de la de Gracia, posibilitando de esta manera el éxito del surgimiento de una *conciencia religiosa natural*, y por tanto, de carácter universal, desprovista ya de todo rigor doctrinal y sectario (en alusión a la religión cristiana como forma particular de conciencia).

Probablemente la clásica denuncia de algunos errores de antiguos y modernos implícita en *Recherche de la Verité*, incluido el propósito de la rectificación de una falsa idea de divinidad extendida en el Imperio chino como motivo desencadenante del *Entretien* de 1708, no signifique sino un ejemplo de la honesta y encomiable búsqueda de la verdad, tarea esencial de toda filosofía y de todo pensador. Una verdad ya sea religiosa o pagana, inevitablemente sometida al escarceo y los vaivenes de la inexcusable historia.

Pudiera decirse que el auténtico filósofo, un sujeto temporal e histórico, se afana tan sólo en su búsqueda, dejando probablemente a la elección del intérprete de la historia de las ideas si esa verdad buscada, y en ocasiones hallada, es ella misma temporal o histórica, o bien atemporal y dogmática. En todo caso, trascendente a su realidad personal, individual y finita.

Parece que es la historia de la filosofía, y en ocasiones, su intrahistoria, lo que incide y confluye con el honesto y lineal quehacer del filósofo; y ello en todos los casos, en todos los tiempos. Dicha confluencia no tiene por qué ser deliberadamente buscada (ejemplo, en el discurso instrumental); más bien, y por lo general, constituye la herencia espiritual, el poso nutriente, del que cada pensador parte en su afanado propósito, y con el que debate enconadamente

su parcela de creación y genialidad.

Curiosamente aquí puede residir el sentido de la búsqueda malebranchiana de la verdad. En la medida en que se siente cartesiano, el Padre oratoriano no debe nada a la antigüedad pagana. Eso explicaría (conforme a la historiografía) su virulenta crítica de la erudición en el Libro Segundo de *Recherche de la Verité* (*Chapitre Ve*). En teología dice deberse a los Padres; en filosofía, a la razón misma. Posiblemente esta dicotomía espiritual y filosófica haya forjado al pensador Malebranche en toda su originalidad y singularidad; de modo que la perspectiva inicial de la que parte el presente estudio, y postulada por H. Gouhier acerca de la incredulidad como absurdo en la doctrina del Padre oratoriano, constituya la mejor compilación de su significado como autor para la historia de la filosofía.

No obstante, la originalidad de cada filosofía no tiene por qué excluir (ni puede), la historia de las ideas; de hecho, no la excluye, ni tan siquiera en Malebranche (refutador de la erudición), quien se ve obligado a matizar y finalmente dirimir su doctrina en función de claros avatares históricos, atrapado por constantes intentos de instrumentalización de su pensamiento. A tal efecto resulta oportuna e ilustrativa de la posición del autor del *Entretien* la siguiente opinión:

“... Aussi donc, pendant près de trente ans, tous les meilleurs esprits du temps ont acculé Malebranche au spinozisme. Nous ne pouvons croire M. Gouhier, lorsqu'il nous peint “un vieillard stupéfait, devant lequel on parle très sérieusement et avec respect d'idées qu'il n'a jamais pris au sérieux”. En fait, Malebranche a souffert toute sa vie, dans sa conscience de chrétien et de prêtre, de l'existence même du spinozisme. Sans Spinoza, effroyable repoussoir de sa propre doctrine, il aurait coulé l'heureux existence d'un Gassendi; et ses controverses, inévitables en un siècle chicanier, n'auraient été que le piment de sa calme vie oratorienne. Avec Spinoza, c'est le drame à sa porte, c'est une collusion sinistre révélée, c'est l'inquiétude dans sa pensée même ...”.²⁷⁸

Probablemente, el cristiano Malebranche se perciba a sí mismo como un pensador en la necesidad de polemizar, atrapado entre dos tradiciones paganas (antiguos y modernos, unos como herederos de los otros). Y en esto, refiere Gouhier:

“Pour comprendre une philosophie, il est bon de se demander d'abord quelle idée ou quelle image le philosophe se fait du passé de la philosophie. Entendons-nous: il ne s'agit pas de la situer dans l'histoire de la philosophie telle que nous la

²⁷⁸ P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*; Chapitre V; pp. 268 a 269.

*voyons aujourd'hui, mais de savoir comment son auteur voyait cette histoire au moment même où il lui ajoutait un nouveau chapitre".*²⁷⁹

La *incredulidad como absurdo* es probablemente el argumento-puente que permite al Padre Malebranche sortear ambas tradiciones filosóficas; lo que finalmente posibilita su crítica interesada como cristiano, y por la que se convierte en un cartesiano atípico, heterodoxo. Pero depende esta apreciación de si se le cataloga como a Descartes, rupturista del pasado erudito, o como a Leibniz y Spinoza, continuadores de dicha tradición. De este modo, parece que las consideraciones sobre el papel desempeñado por la historia del pensamiento en la asunción particular del legado filosófico precedente ayudan a retroalimentar (mediante éste propio hombre singular que es el pensador arriesgado, original) la propia historia de las ideas.²⁸⁰

3. La búsqueda de un discurso común: la viabilidad del deísmo como discurso instrumental

La disputa dialéctica abierta, planteada en el *Entretien*, entre partidarios del dogma (cristianos rigurosos) y partidarios de la acomodación del discurso religioso, puede tener un punto de encuentro en el que podría denominarse el *discurso instrumental*, ya orientado por los Sofistas.

De hecho, una vez más, el encargo a su autor de confección de una obra de combate, sugiere la repetida necesidad del pensamiento cristiano de valerse de la filosofía de la época, en este caso, cartesiana, como vehículo de penetración y propagación de su mensaje religioso. Pero, ¿Por qué Malebranche?; tal vez la ortodoxia religiosa (Roma) prestara serios oídos a la clara sugerencia de algunos misioneros jesuitas de retorno en Europa en torno a 1705, quienes aducen que la doctrina del Padre oratoriano constituye el instrumento filosófico que mejor conviene y se adecúa a la tarea evangelizadora en un pueblo carente de tradición religiosa, entendida ésta a la manera occidental, europea.

En el *Avis au Lecteur*, el autor se pronuncia como sigue:

" ... Que la personne dont je parle, m'a assuré, que les Chinois goûtoient fort mes sentiments, et que dans une lettre d'un Père Jesuite de la Chine à leurs Pères de France, j'ai lû le sens de ces paroles: Ne nous envoyez point ici de vos Sçavants

²⁷⁹ Gouhier, H., *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*; chapitre II; p. 35.

²⁸⁰ El mismo Gouhier reivindica la existencia de una doble sensibilidad en el complejo siglo XVII: los rupturistas frente a los continuistas; si bien las líneas doctrinales no están claramente definidas. Los primeros son mayormente escépticos y eruditos; los segundos, suelen ser cartesianos y también cristianos. A ello dedica el segundo capítulo; pp. 35 a 48; opus cit.

dans la Philosophie, mais ceux qui sçavent les Mathematiques, et les ouvrages du Pere Malebranche" (pp. 1-2, y 39 de la edición).

Los motivos de su elección son pues interesados, y que persiguen conciliar el pensamiento cristiano con el propósito del incipiente *deísmo* o religión natural, extendido éste a partir de los principios filosóficos asentados por la doctrina de Spinoza. Lo que, a juicio de algunos destacados jesuitas (Le Gobien, J. Bouvet), bien valdría razones para un sólido punto de encuentro entre una y otra posición: la aceptación por ambas partes (dogmáticos y relativistas) de los principios de la filosofía cartesiana como eficaz instrumento de la época para la comunicación entre culturas. La razón como instrumento de entendimiento; no otro es el fundamento del espíritu de tolerancia que persigue el *Tractatus*. Y en esto, los misioneros jesuitas acomodaticios interpretaron la posibilidad de hallar un sólido punto de encuentro doctrinal, utilizando para ello una idea presumiblemente instrumental: la de *prefiguración* de la religión cristiana en el universo espiritual de la civilización china.

En todo caso, la pretendida acomodación por parte de los cartesianos cristianos de la doctrina de Descartes al discurso religioso (física cartesiana, como notable ejemplo), implica la búsqueda de acuerdo interno, en el seno de la propia Iglesia, cuestión si cabe más difícil que la perseguida con el adversario dialéctico. De ahí la complejidad del hallazgo y el significado que para la Cristiandad tuviera, como modelo de lucha endógena, el cisma ocasionado por la Reforma protestante, en torno a 1520.

La *prueba del consentimiento unánime*, hábilmente utilizada por algunos de los Padres jesuitas, constituye un vehículo argumentativo en torno al cual podría estructurarse y definirse el ansiado discurso de acomodación religiosa aducida por los Padres misioneros delatados a Roma. En su interpretación del mundo y de la situación que les tocó vivir, deliberaron acerca del interés del acuerdo, posiblemente para ejercer el contrapeso dialéctico que impidiera a escépticos y hererodoxos reafirmar sus posiciones, y que apuntaban ya a un sentido de la *virtud* desprendido de toda teología. Y en esta intención y deliberación, no exenta de osadía, aquellos aguerridos pensadores consideraron igualmente su legado histórico, utilizando antiguas armas de la apologética cristiana (la referida *prueba del consentimiento unánime*) para la solución de problemas modernos.

¿Hasta qué punto, pues, no son herramientas y útiles antiguos (también en la historia del pensamiento) los encargados de dar solución a problemas novedosos?. ¿Podemos y debemos ser insensibles, indiferentes, al contexto histórico y la tradición cultural y religiosa de que partimos, a nuestra cosmovisión del mundo?. Probablemente ignorar, para su rechazo o su adopción, el sentido y

utilidad de los elementos históricos de partida supone un acto de prepotencia intelectual rayano en la necedad, que ningún pensador de los considerados filósofos de todos los tiempos se habría atrevido a cometer, aun aquellos que, como Malebranche, se consideraban críticos del pasado, pues no todo él, obviamente, pudiera ser errado (en alusión a la filiación fideísta del autor).

Situados en la mentalidad moderna, la que diera paso al *deísmo*, y que parece haberse revelado como esencialmente erudita, conviene preguntar: ¿Qué queda hoy de la vinculación bíblica entre necedad y amoralidad, apuntada en *Preliminares de la Primera Parte*, como los fundamentos espirituales del Mundo Antiguo?. ¿Supieron los libertinos y heterodoxos de los siglos XVI al XVIII conformar un sentido de la espiritualidad al margen de la fe que denostaban?. Posiblemente el *Tractatus* de Spinoza constituya un intento deliberado, honesto y concienzudo de ello.

¿Qué podría decirse de la tesis ilustrada que relaciona progreso, conocimiento y moralidad como un estado cultural acumulativo, derivado de las sucesivas conquistas intelectuales de épocas anteriores?. Parece que cada siglo, y cada pensador en él, proyecta sus luces y sus sombras al acervo cultural común, siendo la historia del pensamiento un conglomerado de elementos diversos y heterogéneos que convergen y se dirigen en un sentido u otro, dependiendo finalmente de circunstancias imprevistas e imponderables. ¿Es, por tanto, la historia de la filosofía un libro abierto al que le restan capítulos por escribir, o por el contrario, existe el fin de esa historia, la imposibilidad de innovar, el ocaso o cénit definitivo de las ideas?.²⁸¹

4. Cuestiones de legitimidad: la *invasión doctrinal y cultural*

Por lo demás, la propuesta de hallazgo de un discurso instrumental propiciaría una honesta solución al problema ético del derecho y/o la legitimidad a la evangelización o imposición de doctrinas religiosas ajenas; en este caso, al adoctrinamiento y la presumible invasión religiosa y cultural que supusieron las misiones católicas, esta vez en Oriente; así como, por ejemplo, la colonización de América y su célebre *leyenda negra*. Desde luego, ello implica una necesaria vuelta a la consideración del problema de la *verdad histórica* y la legitimación del dogma como discurso de carácter universal; cuestión ésta precisamente, la

²⁸¹ Dos sugerencias al respecto: Ernesto Sábato en su obra *Hombres y engranajes* sostiene la tesis de que en la práctica generalidad de los ámbitos y los casos, el progreso moral se comporta a la inversa del progreso científico-técnico. G. Lipovestky en *La sociedad de la decepción*, después de un lúcido análisis de los elementos que configuran las sociedades actuales, apuesta por una transformación cultural consistente en la revalorización de las prioridades de la vida, la jerarquía de los valores y los objetivos individuales y colectivos; lo que permite sospechar un diagnóstico social que excluye el supuesto progreso moral acumulativo de que debieramos gozar los hombres del siglo XXI.

de su universalidad, negada por el *deísmo*.

En efecto, en el conglomerado doctrinal de fines del siglo XVII, el *deísmo* se presenta como posibilidad de hallazgo de un espacio espiritual común, universal. Al otro lado, habían quedado, aislados doctrinalmente, los defensores de la Gracia y del pueblo elegido (en rigor, jansenistas), que prefirieron la ruptura a la acomodación con el discurso pagano (cartesiano). Como se sabe, en este contexto, el papel de la crítica bíblica y de las tradiciones en la reducción y acotación del ámbito del discurso teológico se presenta como fundamental.

Los inicios del siglo XVIII suponen la marcha en paralelo de dos variantes de la razón: razón apologética y razón crítica. La primera se supone instrumento de la fe, y cuyo oportuno ejemplo lo constituye el *Entretien* de 1708 en tanto que obra de combate para la refutación de la incredulidad. Ello supone no pocas dificultades, en un escenario pleno de avatares donde la antigua razón escolástica y cartesiana se reivindica autónoma (spinozismo).

La posición de los *deístas* se entiende, antes bien, como la crítica de la ignorancia y la superstición, que obstaculizara el verdadero conocimiento del Ser, de cuya existencia el propio Spinoza parece no discutir:

“...Que la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna”.²⁸²

A estos efectos, dos son las posibilidades que el *Entretien* representa: o negación o atribución de ateísmo al Imperio chino; cuestiones en que se debate la espiritualidad cristiana europea por aquellas fechas. La tesis de la atribución de ateísmo puede dar la razón a las posturas rigoristas, tanto a los cristianos rigurosos que rehuyen todo contacto con el cartesianismo como a los libertinos y escépticos. En cuanto a la negación de atribución de ateísmo al Imperio de Oriente, ésta promueve la enconada batalla que Malebranche y los jesuitas mantienen, al objeto de hallar la mejor solución viable (acomodación) entre la cosmovisión china (Confucionismo) y la religión cristiana. Lo que no evita, sino que antes bien acentúa, el problema del adoctrinamiento y su legitimidad.

Los Padres jesuitas acomodaticios vieron en la práctica de la tolerancia el modo más delicado de la pervivencia del Evangelio en tierras ajenas; en la permisividad de que se les acusaba, la manera más sutil del adoctrinamiento. Que acertaran o erraran en su apología *sui generis* de la fe es ya juicio de la historia. El Padre Malebranche fue su voluntarioso ariete, tanto de contención del

²⁸² *Ética; Parte Primera; Del Escolio de la Proposición XIX* (p. 68 a 69). Por lo demás, el acuerdo *presentista* con Malebranche a propósito de la existencia de la sustancia, y que sólo discute su esencia, aparece aquí evidente.

spinozismo como de penetración y pervivencia de la tarea evangelizadora. La búsqueda de un ámbito discursivo de acuerdo con el nuevo paganismo fue su compleja tarea común. Los jesuitas lo procuraron con fines de expansión del dogma, evitando las asperezas que conlleva la imposición a ultranza de las creencias; el Padre oratoriano habría de orientarlo a la contención del libertinaje intelectual y moral como única vía de salvaguarda del ámbito de la fe.

En relación a los aspectos documentales, derivados de la naturaleza *sui generis* del *Entretien* y literatura vinculada, hay que destacar como fundamentales los problemas de manipulación de dichos textos y el sentido y necesidad de su impresión, que en el caso que nos ocupa había determinado precisamente la resonancia de la polémica, originada ya por el eco de la composición de la obra. Precisamente, la debatida cuestión de atribución de ateísmo al Imperio chino constituye el mejor ejemplo que dicho tratado puede ofrecer acerca de la naturaleza documental de este tipo de literatura controvertida y de combate, y sus consecuencias. El propio autor advierte en el *Avis au Lecteur* de los motivos que condujeron a la composición y posterior impresión de la obra, y que sirvieron paradójicamente a contravenir los fines pretendidos:

“ ... *Au reste, ce n'est ni par les ordres de la personne dont je viens de parler, ni par mes soins, que l'Entretien a été imprimé. On en a obtenu l'approbation sans même que je le sçache ...*”. (pp.1-2, y 39 de edición).

“ ... *La première, parce que l'on m'a représenté que j'y démontrerois des veritez d'une extrême consequence, et qu'il pouvoit servir à refuter le libertinage ... La seconde raison, c'est que les copies manuscrites, s'étant répandues dans le monde, il couroit un bruit que j'écrivois contre les PP. Jesuites. J'ai crû que mon Ecrit paroissant, ce bruit mal fondé se dissiperoit*”. (pp. 2-4, y 40 de la edición).

En este mismo contexto habría que interpretar el ya referido documento *Témoignages de plusieurs Jesuites touchant l'Athéisme des Chinois*, y que el editor (en la Introducción de edición, nota 24) considera presumiblemente incluido a espaldas del autor del *Entretien*; lo que da muestra de la plausible manipulación de este tipo de literatura filosófica. Posiblemente, es la contrapartida a una estrategia deliberada de discreción y prudencia de parte del Padre Malebranche, que decide la composición de una obra de combate, a sabiendas polémica, atendiendo a formas veladas (enmascaradas) del discurso filosófico; motivo que presumiblemente persiga el mayor resguardo de sus objetivos intelectuales y doctrinales.

D. Ubicación y significado filosóficos del *Entretien* de 1708 en el escenario general de la filosofía moderna

En atención a los elementos anteriormente referidos, el *Entretien* de 1708 del Padre Malebranche supone una refutación fideísta del escepticismo, entendiendo por éste el conjunto de las heterodoxias doctrinales en materia de fe.

Por lo demás, el propósito del tratado *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, encaminado a la rectificación de una falsa idea de divinidad, supone la reafirmación de la línea crítica del autor a propósito de algunos errores atribuidos a antiguos y modernos, y en este caso aglutinados en torno a la figura de Spinoza y del movimiento escéptico y heterodoxo de la época, a quienes formal y tácitamente (bajo pseudónimo, *philosophe chinois*) se dirige el ataque dialéctico.

Importante es considerar qué quiere significar Malebranche con su crítica de los errores de antiguos y modernos, vinculando de esta manera ambas tradiciones filosóficas. En una primera explicación, diríase que la preocupación por el error y la certeza constituye el indicativo de la honesta y encomiable búsqueda de la verdad, tarea esencial a todo filósofo y a toda filosofía; particularmente significativa en Descartes y a partir de él, y motivada por la relevancia en su época del movimiento escéptico renacentista (cisma religioso, erudición, pirronismo).

Inherente a dicha búsqueda es la reflexión acerca de la posición personal e intelectual del autor del *Entretien* a propósito de las tradiciones filosóficas que le preceden, y que el Padre Malebranche encara decididamente de forma crítica. Muy probablemente en afinidad intelectual con su Maestro en filosofía, Descartes, al que, como se ha referido, la historiografía filosófica (Gouhier) supone crítico de la erudición, y por tanto, contestatario del movimiento de incredulidad que parte del escepticismo tardo-medieval y renacentista, y que llega a Spinoza. Probablemente el desencadenante de esta actitud perseverante de indagación de la verdad proceda de su filiación cristiana fideísta, que le convierte, pese a su condición de cartesiano, en un defensor a ultranza de los pilares religiosos que soportaran el Mundo Antiguo, y que determinaran a la búsqueda de la verdad como forma esencial de orientación en el mundo.²⁸³

Conforme a las referencias arriba expresadas, todo parece indicar:

²⁸³ Atiéndase la vinculación propia del Mundo Antiguo entre conocimiento y revelación, apuntada en *Preliminares de la Primera Parte*.

Primero. Que Malebranche, pese a su heterodoxia doctrinal, forma parte de la tradición filosófica que Descartes inaugura y que persigue combatir el escepticismo con sus propias armas: el uso de la razón, si bien auxiliada ésta en el fideísmo²⁸⁴. Esto explica que desde altas dignidades eclesiásticas se le haga precisamente a él el encargo de la confección de una obra dedicada a fustigar el escepticismo, ya que su doctrina habría adquirido buen predicamento en China, una civilización desconocedora de los principios del cristianismo.

Segundo. Que como ya hiciese con anterioridad Descartes en su combate contra las tendencias filosóficas del escepticismo renacentista, Malebranche recupera el espíritu y contenido de la crítica inicialmente desarrollada por su Maestro contra las figuras de Montaigne y Charron, eminentes propagadores del pirronismo cognoscitivo. En este sentido, el ataque a las posiciones sostenidas por el *philosophe chinois*, que el *Entretien* describe, concentra, a un tiempo que representa, su crítica general de los escépticos, inclusiva del conjunto de la heterodoxia doctrinal en materia de fe, y de los que el pensador judío holandés es, por reputación, el maestro.

Tercero. Que según criterio del editor, bajo la forma velada de *philosophe chinois* se presenta a Spinoza; precisamente, el soporte de la máscara permite que los ataques del *philosophe chrétien* terminen por revelarse como sutiles y estratégicas emboscadas dialécticas tendidas, en forma velada, al conjunto del movimiento escéptico y heterodoxo representado en el pensador holandés, incluidos, según el editor, los hermanos díscolos en la fe (reformadores, jesuitas, jansenistas, que aparecen en lucha abierta hacia la Congregación de la Oratoria, a la que el autor del tratado pertenece). Ello implica igualmente que bajo la máscara del *philosophe chrétien* se adivine la figura del Padre oratoriano.²⁸⁵

Cuarto. Que la polémica desarrollada en el *Entretien* en torno a Spinoza y el conjunto del movimiento escéptico constituye la revitalización moderna, a manos de un mentor preeminente, el Padre Malebranche, del sempiterno debate mantenido por la Iglesia contra las diversas corrientes escépticas y heterodoxias doctrinales; una dilatada controversia que a lo largo de los siglos precedentes había llevado a aquella a la crítica, refutación y/o acomodación, según el caso, de las más diversas posiciones filosóficas, entendidas éstas como doctrinas antiguas o esencialmente antiguas, en su acepción de *paganas*, y que el mismo Malebranche enjuiciara como erradas en *Recherche de la vérité* (1674).

²⁸⁴ Recuérdese que Malebranche arguye la falibilidad de la razón en tanto que soporte único del conocimiento.

²⁸⁵ La supuesta identidad entre el filósofo cristiano y el Padre Malebranche es avalada por los artículos críticos de Trévoux; particularmente explícita en los dos últimos, publicados en diciembre de 1708 (CLIX y CLX).

Quinto. Que la pretendida refutación del escepticismo a manos del fideísmo, pretendida en el *Entretien* de 1708, constituye la peculiar solución de un excelente metafísico al clásico problema filosófico del natural desacuerdo entre la razón, esencialmente pagana, y la fe cristiana; debate reabierto con inusitado vigor en el propio seno de la Iglesia en torno a 1520, a consecuencia de la crisis originada por la aparición y pujanza de la Reforma protestante.

Sexto. Que el sostenimiento por parte de Malebranche del denominado *fideísmo* permite explicar su consentimiento de buen grado (posiblemente, su hondo compromiso de creyente y teólogo) a la utilización de su doctrina como instrumento al servicio de los intereses de la Iglesia y en favor de la defensa de la fe; razón que explicaría el hecho de que el tratado fuese una obra de encargo, deliberadamente elaborada al objeto de la salvaguarda de la fe y contra sus pretendidas desnaturalizaciones; particularmente en aquellos ambientes religiosos alejados de la influencia religiosa de Roma (Misiones) y que, por tanto, pudieran constituir terreno proclive al relajamiento doctrinal y la consiguiente afirmación de las tesis escépticas y heterodoxas.

Séptimo. Que tanto la profesión de fideísmo de Malebranche como su consentimiento manifiesto a poner su doctrina al servicio de la Iglesia, constituyen valiosos elementos de análisis, sólidos indicios que pudieran vincularle con la espiritualidad y pretensiones de la corriente teológica impulsada por los Padres Apologistas, y cuya madurez cabría situar en torno a la figura de Agustín de Hipona, Padre de la Iglesia, de cuya doctrina (Iluminismo) nuestro autor habría tenido noticia mediante su Maestro en filosofía.

Octavo. Que el hecho de que el *Entretien* constituya una obra de combate, a manos de un pensador reputado de la escuela cartesiana, y caracterizada por un fuerte contenido polémico, puede hacer plausible la hipótesis de que se trate de una obra estrechamente vinculada, así sea para su crítica, al corpus doctrinal de la denominada *literatura clandestina* desarrollada en Europa entre fines del siglo XVII y fines del XVIII.

El hecho de su difusión en forma manuscrita previa a su impresión en 1708, así como la forma ciertamente velada (enmascarada en sus contendientes) de la polémica filosófica que desarrolla, y por supuesto, la fuerte controversia que su difusión llevara aparejada, parecen elementos significativos en este sentido; motivos que constituyen un recordatorio del tipo de literatura filosófica crítica contra la que el *Entretien* en general se dirige, en lo que éste podría constituir un soberbio ejercicio de emulación literaria por parte de su autor, que presumiblemente, y por razones de discreción, habría decidido polemizar a la manera de los escépticos.

No obstante, y contra la naturaleza propia de toda obra filosófica clandestina, el *Entretien* no es en absoluto una obra crítica de la fe, sino que, antes bien, viene a constituirse en una concienzuda apología de la religión y de los principios fundamentales del cristianismo, como que Dios existe, y que Éste constituye la base o pilar fundamental que sostiene el quebradizo edificio del conocimiento.

Noveno. Razones, las de su vinculación estrictamente formal con la literatura clandestina de la época, que siquiera ayudan a acotar el terreno de su filiación intelectual e histórica, y poder así contribuir a confirmar lo que parece una evidencia: su contribución literaria y filosófica al movimiento apologético y de defensa de la fe desarrollado en las postrimerías del complejo siglo XVII; objetivo éste, por otra parte, de presumible notable éxito, si se considera la polémica suscitada en torno a la impresión del tratado.

Décimo. En general, cabría significar que, sin desmerecer la espiritualidad en rigor cartesiana de su doctrina, en Malebranche halla incuestionable cabida la rehabilitación de posiciones doctrinales esencialmente cristianas, como la apologética; la diatriba iniciada entre el filósofo cristiano y el filósofo chino de que da muestra el tratado que nos ocupa constituye el escenario dialéctico en que su autor, mediante las armas comunes a ambos contendientes (la razón cartesiana), pretende poner al descubierto el absurdo filosófico en que la incredulidad consiste.

De todo ello parece dar buena cuenta el polémico e interesante tratado *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, y que viera la luz de la imprenta en Francia en 1708, precedido de una fuerte polémica.

El presente estudio ha pretendido una contribución a la lectura y somero análisis de un texto oscuro en la forma y cuya riqueza doctrinal y filosófica parecen incuestionables.

FIN DE CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

Malebranche, N., *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*. (Oeuvres Complètes, Robinet, Tome XV). Paris, J. Vrin, 1986

Bibliografía fundamental

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Ed. Alfaguara, 1977

Malebranche, N., *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. J. Izquierdo y A. Bonilla. Madrid, Ed. Reus, 1921

Malebranche, N., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. (Oeuvres Complètes, Robinet, Tomes XII-XIII). Paris, Vrin, 1976

Malebranche, N., *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. (Oeuvres Complètes, Robinet, Tome X). Paris, J. Vrin, 1967

Spinoza, B., *Ética*. Madrid, Alianza Editorial, 1987

Spinoza, B., *Tratado teológico-político*. A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1986

Obras consultadas

Arana, J., *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*. Madrid, E. Encuentro, 1999

Atkinson, G., *Les relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées*. New York, Burt Franklin, 1971

Bennassar, M. B. y otros, *Historia moderna*. Madrid, Ed. Akal, 1980

- Bloch, O., *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*. Paris, Vrin, 1982
- Bouillier, F., *Histoire de la philosophie cartesienne (I y II)*. Gèneve, Slatkine Reprints, 1970
- Bousson, H., *La religion des classiques (1660-1685)*. Paris, PUF, 1948
- Brugger, W., *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Herder, 1978
- Bueno, G., Comp., *Revista de filosofía*, Instituto de Filosofía Luís Vives. Año V, nº 18 (julio-septiembre 1946); pp. 509-511. Artículo *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*, de Ceñal, R.
- Delbos, V., *Le spinozisme*. Paris, Vrin, 1972
- Descartes, R., *Discurso del método*. Madrid, Alianza Editorial, 1979
- Gaonach, J. M., *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*. Gèneve, Slatkine Reprints, 1970
- Gouhier, H., *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*. Paris, J. Vrin, 1980
- Gouhier, H., *La philosophie de Malebranche et son experience religieuse*. Paris, Vrin, 1948
- Gueroult, M., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. New York, Gerhard, Olms, Verlag*, Hildesheim, 1970
- Gueroult, M., *Malebranche*. Paris, Editions Montaigne, 1955
- Hazard, P., *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Paris, Fayard, 1961
- Leibniz, G. W., *Discurso de metafísica*. Madrid, Alianza Editorial, 1986
- Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Ed. Anagrama, 2006

- Malebranche, N., *De la recherche de la vérité. (Oeuvres Complètes, Robinet)*. Paris, Vrin, 1972-1976
- O'Higgins, J., *Yves de Vallone: the making of an Esprit-Fort*. The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1982
- Perrens, F. T., *Les libertins en France au XVIIe siècle*. New York, Burt Franklin Publisher, 1973
- Pinot, V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*. Paris, Librairie P. Guethner, 1932
- Popkin, R. H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983
- Préclin, E. et Jarry, E., *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours (Tome XIX: Les luttes politiques et doctrinales aux VXIIe et XVIIIe siècles*. Paris, Bloud and Gay, 1955
- Quintanilla, I., *Malebranche*. Madrid, Ediciones del Orto, 1997
- Robinet, A., *Malebranche De L'Académie des Sciences. L'oeuvre scientifique, 1674-1715*. Paris, J. Vrin, 1970
- Robinet, A., *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*. Paris, J. Vrin, 1955
- Sábato, E., *Hombres y engranajes*. Madrid, Alianza Editorial, 1973
- Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Madrid, Editorial Tecnos, 2007
- Tocanne, B., *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle*. Paris, Klincksieck Publisher, 1978
- Touchard, J., *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Ed. Tecnos, 1988
- Trousseau, R., *Histoire de la libre pensée des origins à 1789*. Bruxelles, Centre d'Action Laïque, 1983
- Turró, S., *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona, Ed.

Anthropos, 1985

Varios, *Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*. New York, Gerhard, Olms, Verlag, Hildesheim, 1982

Varios, *Filosofia e religione nella letteratura clandestina (secoli XVII e XVIII): Le jeu de la tolerance: édition de la lettre à Madame de ... Sur les différentes religions d'Hollande* (par M. Benítez). Milano, Franco Angeli, 1994

Varios, *Malebranche L'Homme et l'oeuvre, 1638-1715* (Recueil Centre International de Synthèse. Paris, J. Vrin, 1967

Varios, *Malebranche Lumière et mouvement de l'esprit* (Textes choisis par J. Costilhes). Paris, PUF, 1962

Varios, *Thémata Revista de Filosofía*, nº 43, 2010. Sección bibliográfica; (Art.): G. Steiner. *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento* (E. Domínguez S.). Sevilla, U. de Sevilla, 2010

Zirker, H., *Crítica de la religión*. Barcelona, Herder, 1985

INDICE

Pag.

PRÓLOGO	5
INTRODUCCIÓN.....	8
1. Razones científicas del trabajo	8
2. Plan y desarrollo de trabajo	22
3. Aspectos técnicos del trabajo	29
I. La edición utilizada.....	29
II. Aspectos lingüísticos y documentales de los textos	31
III. Ediciones de obras de interés: algunas observaciones.....	32
IV. Aspectos relativos a presentación.....	33
 PRIMERA PARTE	
 <i>GÉNESIS Y SURGIMIENTO DE UN TEXTO FILOSÓFICO CONTROVERTIDO</i>	34
<i>PRELIMINARES</i>	34
CAPÍTULO PRIMERO. <i>RUINA DE LA ESCOLÁSTICA</i>	35
A. Erudición y audacia. El nuevo pirronismo y el cisma de Lutero	37
B. Escepticismo y Fideísmo: recurrencia a la Apologética.....	38
C. La figura de Descartes: propósito y contención del escepticismo	38
CAPÍTULO SEGUNDO. <i>PIEDAD E IMPIEDAD</i>	40
A. Evolución de la idea de naturaleza: de la cosmovisión esotérica al mecanicismo	40
B. Movimientos doctrinales y heterodoxias espirituales.....	66
C. La Iglesia: Contrarreforma y Misiones.	71
CAPÍTULO TERCERO. <i>CARTESIANISMO Y VERDAD</i>	77
A. Deriva de la doctrina de Descartes: el cartesianismo y la ruptura de la alianza entre piedad y verdad. Balance en torno a 1700.....	77
B. Relevancia del cartesianismo en Holanda. La figura de B. Spinoza	78
C. Propagación y afirmación del cartesianismo en Francia. Acusaciones políticas y religiosas y persecución: la figura de Malebranche.....	85
D. La situación del cartesianismo en España	95

E. Consecuencias relevantes de la crítica de la <i>ancienne philosophie</i> : el problema de la <i>verdad histórica</i>	97
F. Derivaciones del cartesianismo en Francia en torno a 1700: la disputa a propósito del Jansenismo	98

CAPÍTULO CUARTO. LA EMERGENCIA DE UN TRATADO FILOSÓFICO CONTROVERTIDO: <i>ENTRETIEN D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET D'UN PHILOSOPHE CHINOIS SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU</i> , DEL PADRE MALEBRANCHE. DIFUSIÓN, IMPRESIÓN Y POLÉMICA	109
A. La persecución de la impiedad en torno a 1700: la <i>querella sobre la religión de los chinos</i>	109
B. El tratado y las circunstancias de su composición: descripción, línea doctrinal y objetivos	118
C. El tratado y la literatura filosófica vinculada. Las fuentes	126
D. La dilatación de la polémica: <i>Recueil de toutes les reponses du P. Malebranche à M. Arnauld</i> , de 1709.....	133

SEGUNDA PARTE

<i>ENTRETIEN D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET D'UN PHILOSOPHE CHINOIS SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU</i> , DE 1708: UNA REFUTACIÓN DEL ESCEPTICISMO	135
PRELIMINARES	135
CAPÍTULO PRIMERO. OCASIONALISMO Y VEHICULACIÓN DIVINA	141
A. Causas segundas y orden mecanicista. Desorden y Sabiduría de Dios.....	144
B. La solución ocasionalista: mecanicismo y finalidad	167
CAPÍTULO SEGUNDO. LA EXTENSIÓN INTELIGIBLE: LA SUSTANCIA	170
A. Las controversias	171
B. <i>Creación e infinitud</i> : la sustancia y el problema de su definición.....	195
CAPÍTULO TERCERO. EL ONTOLOGISMO. EL SER EN PENUMBRA	197
A. Acerca de las teorías de la visión directa de los cuerpos y la solución idealista: crítica de las corrientes sensistas y del Idealismo. <i>Fideísmo y Visión en Dios</i>	198
B. Dios y el problema de su conocimiento. Realidad e irrealidad del infinito. El ontologismo.....	203

CONCLUSIONES

<i>EL DISCURSO FILOSÓFICO, INSTRUMENTO DE LA FE: UNA REFUTACIÓN FIDEÍSTA DEL ESCEPTICISMO</i>	226
Cuestiones preliminares.....	226
A. El debate metafísico	228
B. El debate cognoscitivo	236
C. Cuestiones de carácter general.....	241
1. El texto y la incidencia del contexto. Los intereses extrafilosóficos: el spinozismo como pretexto	241
2.- Contexto e interpretación de la realidad: el papel de la querella filosófica	246
3. La búsqueda de un discurso común: la viabilidad del <i>deísmo</i> como discurso instrumental.....	252
4. Cuestiones de legitimidad: la <i>invasión</i> doctrinal y cultural.....	254
D. Ubicación y significado filosóficos del <i>Entretien</i> de 1708 en el escenario general de la filosofía moderna	257
BIBLIOGRAFÍA.....	261